biblioteca de patrística

nilo de ancira
TRATADO ASCÉTICO

editorial ciudad nueva

Nilo de Ancira
Tratado ascético

Nilo de Ancira, también llamado el Asceta, se retiró hacia el año 390 a un monasterio de los alrededores de esta ciudad de Galacia, llegando a ser abad del mismo. Su nombre se ha visto mezclado con la leyenda de un monje del Sinaí. Pero su enigmática personalidad no ha sido óbice para determinar las lindes de su obra literaria, toda ella sometida al influjo del Crisóstomo, de quien se confiesa discípulo incondicional, y de Evagrio Póntico, el gran ideólogo del monaquismo oriental.

Su **Tratado ascético** viene a ser un manual de vida cristiana para monjes, es decir, para bautizados que aspiran a vivir en simplicidad y libertad evangélicas su fe en Cristo, y sobre todo para directores de almas. Éstos son los más directos destinatarios del tratado. Su tarea no es otra que enseñar, con las obras más que con las palabras, el camino de la *verdadera filosofía*. Así gusta de llamar Nilo a la vida monástica.
Esta traducción es la primera versión íntegra en castellano del Tratado.

BIBLIOTECA DE PATRÍSTICA

24

Nilo de Ancira

TRATADO ASCÉTICO

Introducción, traducción y notas de
José Ramón Díaz Sánchez-Cid

Editorial Ciudad Nueva

© 1994, Editorial Ciudad Nueva
Andrés Tamayo, 4 - 28028 Madrid (España)

ISBN: 84-86987-67-9
Depósito Legal: NA-636-1994

Printed in Spain - Impreso en España
Fotocomposición: Compomática AZUL.
Tfno. (948) 30 32 37
Imprime: Navegraf S.L.,
Pol. Ind. Berriainz, nave 17,
31195 Berriozar (Navarra)

SIGLAS Y ABREVIATURAS

Fuentes, obras generales y revistas

Bibl	Biblica
BNJ	Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher, Atenas
CCL	Corpus Christianorum, series Latina, Turnhout
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Paris-Louvain
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Wien
DB Sup	Dictionaire de la Bible. Supplément
DIP	Dizionario degli Istituti di Perfezione, Roma
DS	Dictionaire de spiritualité. Ascétique et mystique, doctrine et histoire, Paris
DTC	Dictionaire de Théologie Catholique, Paris
EC	Enciclopedia Cattolica, Città del Vaticano 1949-54
GCS	Die griechischen christlichen Schrifsteller der ersten drei Jahrhunderte, Leipzig-Berlin
GuL	Geist und Leben. Zeitschrift für Aszese und Mystik, Würzburg
MO	Les moines d'Orient. A.J. Festugière, Paris 1960-64
MST	Le Monachisme syrien selon Théodoret de Cyr. P. Canivet, Paris 1977
Mus	Le Muséon. Revue d'études orientales, Louvain
OC	Orientalia Christiana
OCA	Orientalia Christiana Analecta, Roma
PG	Patrologia Graeca, Migne, Paris
PL	Patrologia Latina, Migne, Paris
RAM	Revue d'Ascétique et Mystique, Toulouse
RHE	Revue d'Histoire Ecclésiastique, Toulouse-Paris

RSR	Recherches de Science Religieuse, Paris
SC	Sources Chrétiennes, Paris
SM	Studia Monastica
SP	Studia Patristica
SVF	Stoicorum Veterum Fragmenta. J. von Arnim, Stuttgart
ThLZ	Theologische Literaturzeitung, Leipzig
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Leipzig
ZkTH	Zeitschrift für katholische Theologie, Wien

Obras de Nilo de Ancira

De mag. et disc.	De magistris et discipulis
De mon. exerc.	De monastica exercitatione
De mon. praes.	De monachorum praestantia
De oct. spir. mal.	De octo spiritibus malitiae
De vol. paup.	De voluntaria paupertate
Ep.	Epistola/ae
In Cant.	In Canticum canticorum commentarium
In Alb.	In Albianum oratio

INTRODUCCIÓN

I. VIDA Y ÉPOCA DE NILO DE ANCIRA

La personalidad de Nilo, a pesar del interés que ha suscitado[1], resta aún enigmática. El silencio de sus contemporáneos parece indicar que, en su época, la reputación de Nilo no había logrado sobrepasar los límites geográficos de Ancira. Pero, tras su muerte, el *corpus* reunido bajo su nombre jugó un papel muy importante en la historia del monaquismo y de la espiritualidad, hasta el punto de dar origen a la ficción de un Nilo que probablemente tenga poco que ver con el personaje histórico que la crítica intenta descubrir[2].

1. Cf. N. DE TILLEMONT, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, t. 14, Paris 1709, 189-218; F. DEGENHART, *Der hl. Nilus Sinaita. Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens* 6, Münster 1915; *Neue Beiträge zur Nilusforschung*, Münster 1918. K. HEUSSI, *Untersuchungen zu Nilus dem Asketen*, TU 42/2, Leipzig 1917; *Das Nilusproblem. Randlossen zu F. Degenharts Neuen Beiträgen zur Nilusforschung*, Leipzig 1921; PWK 16 (1935) 2186-7; S. SCHIWIETZ, *Das morgenländische Mönchtum* II, Maguncia 1913, 37-72; J. QUASTEN, *Patrología* II, Madrid 1977, 552-561; J. HENNINGER, *Nil le Sinaite*: DB Sup., 1958, 475-480; H RINGSHAUSEN, *Zur Verfasserschaft und Chronologie der dem Nilus Ancyranus zugeschriebenen Werke*, Francfurt/Main 1967, 25-30; DTC, t. 11 (1931) col. 661-674 (M. T. Disdier); EC, t. 8 (1952) col. 1882-1883 (I. Hausherr); DIP, t. 6 (1980) col. 296-298 (J. Gribomont).

2. La investigación se ha visto obstaculizada por la misma onomástica: Nilo es un nombre muy frecuente en el ámbito de la espiritualidad oriental. Muchos de los destinatarios de las cartas de Isidoro de

La biografía tradicional, basada en las *Narrationes de caede monachorum in monte Sinai*[3], hacía de Nilo un oficial de la corte del emperador Teodosio (379-395), prefecto del pretorio y padre de dos hijos, que habría renunciado al mundo para abrazar la vida solitaria[4]. Acompañado de su hijo Teódulo, ingresaría en la escuela de los ascetas del Sinaí, émulos de los ángeles y luchadores contra los demonios. Mientras tanto, su mujer y su hija, igualmente ávidas de vida religiosa, habrían encaminado sus pasos hacia los asceterios de Egipto. Pronto su retiro monástico se vería profundamente alterado por la invasión de las ordas sarracenas que entraron a saco en el monasterio matando a unos y esclavizando a otros. Esto debía suceder allá por el 410[5]. Teódulo, hijo de Nilo, fue hecho prisionero; su padre, en cambio, pudo escapar a la masacre. Desde entonces el asceta lo buscaría sin descanso hasta los confines de Palestina, hallándolo por fin en la ciudad de Eleusa. Allí, padre e hijo, serían ordenados sacerdotes por el obispo de la localidad que les envió de nuevo al monte Sinaí, lugar en el que Nilo encontra-

Pelusio (+ hacia el 435) llevan este nombre, y siete de las cartas de Nilo (véase la 3, 255 y la 3, 256) van dirigidas a homónimos.

3. Obra de talante autobiográfico atribuida a Nilo el Asceta, también llamado el Sinaíta (PG 79, 583-694). De ella depende enteramente la información que a este propósito ofrecen NICÉFORO CALIXTO en su *Historia ecclesiastica*, l. XIV, c. 54 (PG 166, 1256) y el compilador del *Sinaxario* de Constantinopla en el siglo X. J. M. SUÁREZ, en su *Sancti Nili tractatus*, estudio reproducido en apéndice a las obras de S. Nilo, presenta una suscinta biografía del asceta.

4. Según TILLEMONT, *Mémoires*, t. XIV, pp. 190-191, hacia el 390. L. ALLATIUS, *De Nilis*, 11-14, propone una fecha posterior: el 404.

5. La fecha se hace coincidir con las noticias que sobre la invasión de los bárbaros ofrecen San Jerónimo (*ep.* 126, n. 2) y San Agustín (*ep.* 111, 1). Cf. TILLEMONT, *Mémoires*, 205.

ría la muerte hacia el 430. Hasta aquí el asceta de las *Narrationes*.

Tales son los relatos que influyeron en los libros litúrgicos de la Iglesia griega, particularmente en el Sinaxario bizantino del siglo X[6], dando pie al falso nombre de *Nilo el Sinaíta* con el que se le ha conocido en la época moderna.

K. Heussi ha probado, sin embargo, que las *Narrationes* no tienen ningún valor autobiográfico. Las aventuras de Teódulo resultan demasiado inverosímiles y la cronología del narrador no concuerda con los datos seguros que poseemos de Nilo. Son más bien relatos legendarios que nos recuerdan mucho a la novela helenística[7]. Su

6. Aquí el nombre de Nilo es mencionado tres veces: el 10 de noviembre (simple mención), el 12 de noviembre (relato completo) y el 14 de enero con los cuarenta monjes mártires del Sinaí. Pero la información del 12 de noviembre depende casi por entero de las *Narrationes*. Cf. H. DELEHAYE, *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae, e codice Sirmondiano...*, Bruxelles 1902.

7. Cf. K. HEUSSI, *Das Nilusproblem*, Leipzig 1921; PWK 16 (1935) 2186-7. Antes, Degenhart y Schiwietz habían defendido la autenticidad de la obra, pero sus argumentos no convencen: cf. S. SCHIWIETZ, *Das morgenländische Mönchtum* II, Maguncia 1913, 37-72; F. DEGENHART, *Der hl. Nilus Sinaita*, Münster 1915; *Neue Beiträge zur Nilusforschung*, Münster 1918. La crítica etnográfica llevó a J. HENNINGER (cf. *Nil le Sinaite*: DB Sup., 1958, 475-480) a la misma conclusión a que había llegado Heussi: se trata de una novela bizantina posterior al siglo V. Críticos más recientes, sin embargo, piensan de otra manera. H. RINGSHAUSEN (cf. *Zur Verfasserschaft und Chronologie*, Francfurt/Main 1967, 25-30), por ejemplo, cree poder identificar al autor de las *Narrationes* con el del *Comentario al Cantar*, la *Peristeria* y el *Sermón sobre Lucas*. V. CHRISTIDÈS clasifica el relato entre las «novelas históricas» (cf. H. DELEHAYE, *Les légendes hagiographiques*, Bruxelles 1927, 91) y P. MAYERSON (cf. *Observations to the «Nilus» Narrationes. Evidence for an unknow Sect?*, en JARC in Egypt 12, Boston 1975, 31-74) confirma en sustancia esta opinión, datando la obra en el siglo V.

objetivo no sería otro que el de nimbar la figura de Nilo con la luz sobrenatural de tan maravillosas aventuras. Su autor podría ser, sin embargo, otro Nilo, monje del Sinaí, que habría hallado argumento para su obra en una carta (*Ep.* 4, 62) que narra el reencuentro con su hijo perdido de un eremita del Sinaí, originario de Galacia, gracias a la intervención milagrosa de San Platón de Ancira. Pero puede suceder también que esta carta haya sido introducida posteriormente en la colección con el fin de probar la paternidad nilana de las mencionadas *Narrationes*.

Los datos biográficos del autor del *Tratado ascético* son muy escasos. No obstante, sus obras nos hablan de él como un monje que vivió en los alrededores de Ancira a finales del siglo IV y principios del V.

Si tenemos en cuenta una carta escrita por Nilo a un tal Diocleciano[8] a quien propone el ejemplo de Apolinar, muerto el año 392, como de alguien que aún vivía, no podemos posponer su ingreso en el monasterio más allá de esta fecha. Nuestro Nilo, el autor del *Epistolario* que nos ha conservado Migne[9], vivió durante un tiempo más o menos largo en Ancira (Galacia). Dos de sus cartas, el panegírico al monje Albiano[10] y el tratado *Ad*

8. Cf. *Ep.* 1, 257.

9. Cf. PG 79, 81-581.

10. Albiano, originario de Galacia y criado en Ancira —según el testimonio de Nilo—, se retiró *al lado de nuestros ascetas... a la montaña, cerca de la ciudad de la que fue obispo Leoncio* (PG 79, 704 A). Pues bien, los historiadores Sócrates (cf. *His. eccl.* VI, 18: PG 67, 717 B) y Sozomeno (cf. *His. eccl.* VI 34: PG 67, 1396 C-1397 A) mencionan a un tal Leoncio, obispo de Ancira, entre los miembros del sínodo que depuso a Juan Crisóstomo en el 404.

Magnam diaconissam Ancyrae[11] hacen de esta ciudad su lugar de origen, mereciendo con toda justicia el sobrenombre de *Ancirano* que le otorgan las signaturas de algunos manuscritos de su epistolario[12].

En esta época, Ancira era un *centro monástico* muy vivo y floreciente. Por todas partes surgían monasterios de monjes y de vírgenes[13]. Según Sozomeno, las ciudades y aldeas de Galacia contaban con gran número de *filósofos eclesiásticos* que poblaban los lugares solitarios de la región[14]. Tales serían sin duda los lectores y discípulos de este escritor ascético que llevaba por nombre Nilo.

Ello no impide que le encontremos en Constantinopla donde, según el cronista Gregorio el Monje (s. IX)[15], fue discípulo del Crisóstomo junto con Proclo, Paladio, Teodoreto, Marco el Eremita e Isidoro de Pelusio, algo que sus mismas cartas parecen confirmar[16].

11. Esta Magna, a la que Nilo dedica su obra, parece ser la misma Magna de la que Paladio, en el c. 67 de su *Historia Lausiaca* (hacia el 420), habla en tono elogioso. De ella dice que, durante su viudez, llevó *una vida muy ascética y sabia* en Ancira.

12. El *Ottob. gr.* 250 (s. XI), que parece reproducir la ed. original de las *Cartas* precisa: *Nilo de Ancira, en Galacia.*

13. Así, en torno a Magna —escribe Paladio— *vivían tal vez más de dos mil vírgenes* (*His. Laus.*, c. 66).

14. La misma arqueología de Ancira parece confirmar la presencia de monjes en esta época. Así, el templo de Roma y Augusto, remodelado y cristianizado hacia el siglo V, debió servir de monasterio; lo mismo que el santuario musulmán edificado sobre la colina próxima a la ciudadela. Tal vez en estos lugares vivieron Nilo y Albiano. Cf. Cl. FOSS, *Late Antique and Byzantine Ankara*, en Dumbarton Oaks Papers, 31 (1977) 29-87.

15. Cf. *Chronicon* IX, 9; K. HEUSSI, *Untersuchungen*, 12; DEGENHART, *Neue Beiträge*, 7-8.

16. Cf. *Ep.* 1, 309; 2, 265, 293, 294; 3, 13, 199, 279. Toda ellas dejan traslucir el amor filial que Nilo siente por su maestro. Los calificativos que aplica al patriarca de Constantinopla —*Juan el divino,*

¿No es en la capital del imperio donde pudo adquirir esas relaciones que después le perseguirán en su soledad? ¿Es preciso verle renunciar a una prefectura en la villa imperial? La ausencia del nombre de Nilo en todas las listas conocidas de los prefectos del pretorio de Bizancio debe hacernos sospechar, una vez más, de la información presuntamente histórica de Nicéforo Calixto.

Nilo, en sus escritos, no se da a conocer como un eremita, sino más bien como superior de monjes o maestro de novicios, un archimandrita experimentado y consultado por sus hermanos sobre la administración de sus monasterios[17]. Además, se manifiesta partidario de la vida cenobítica o conventual[18] y, respecto del Nilo de las *Narrationes*, no parece que haya llegado a ser sacerdote[19]. Todo ello nos aleja del Sinaí.

La influencia del monje de Ancira fue enorme, tal como queda reflejada en su voluminosa correspondencia. Esta nos dice que mantuvo relaciones no sólo con prohombres de Iglesia, sino también con funcionarios militares y civiles del imperio y hasta con el mismo emperador Arcadio. En cierta ocasión, éste le habría invitado a orar a Dios para que liberase a Constantinopla de los terremotos y calores tórridos que la afligían; pero el abad de Ancira, con la libertad de espíritu que le caracterizaba, le respondió: *¿Cómo puedes pedirme esto para Constantinopla, tan manchada de delitos y culpable de haber promulgado leyes que han llevado al destierro a la columna de la Iglesia, a la antorcha de la verdad, al beatísimo obispo Juan?*[20]

hombre teóforo, río de oro, luz del mundo— son signo inequívoco de su entrañable estima por él.

17. Cf. *Ep.* 1, 18; 3, 303; DEGENHART, *Der hl. Nilus Sinaita*, 98.
18. Cf. *De mon. praes.* (PG 79, 1061-1094).
19. Cf. *Ep.* 2, 261.
20. *Ep.* 2, 265.

Al mismo Arcadio le es dirigida también la *Ep.* 279 del libro III que, mientras excusa diplomáticamente al emperador como *mal aconsejado por obispos de mente poco sana*, no cesa de exaltar la figura del exiliado, diciendo de él que es *la más grande lumbrera de la tierra, primado de Bizancio, absurdamente desterrado*. Nilo considera *ligereza criminal* la de sus pérfidos consejeros, calumniadores de la doctrina irreprensible del Crisóstomo y salteadores de la fe católica enseñada por él.

A distancia de quince siglos, las figuras del Crisóstomo y de Nilo dan testimonio de la misma experiencia cristiana. El santo de Ancira no merece estar junto al de Constantinopla en lo que se refiere a la cultura y al arte de la oratoria, pero sí en lo que concierne a la combatibidad y celo pastoral. Se ha discutido mucho la cronología de ambos. No obstante, Nilo le fue devoto y contemporáneo, parecido a él como hombre de oración, maestro de vida radicalmente cristiana, irreconciliable con el mal o la evidente mala voluntad, pero indulgente y misericordioso con los débiles. El Crisóstomo murió el año 407; Nilo, el Asceta, poco antes del 430.

Ambos participaron del mismo ideal de perfección, considerando que la ciudad era un serio obstáculo para lograrlo. De ahí que decidiesen tomar el camino de la *fuga mundi*. De Juan Crisóstomo sabemos que a los 18 años abandonó la vida ciudadana para entrar en el cenobio. Después se retiraría al desierto (del 372 al 375) haciendo vida de eremita. Unos quince años más tarde, hacia el 390, tal como se desprende de la *Ep.* 1, 257, Nilo dejó el mundo para entrar en el monasterio. Ancira, en Galacia, fue el lugar de su retiro. Era la ciudad de Marcelo, cuya intrépida y apasionada defensa de la fe cristiana frente al arrianismo le apartó de la ortodoxia, provocando su caída en el sabelianismo. Era también la ciudad de

Basilio, llamado a sustituir a Marcelo tras su exilio del 336 y principal defensor del partido *homeo*.

Ancira había permanecido fiel a Nicea, a Atanasio y a Apolinar. Por eso, no es extraño que en la *Ep.* 1, 257 Nilo hable de Apolinar con sumo respeto, juzgándole digno de toda consideración no sólo por su elocuencia, sino también por su prolongada ascesis, y ello a pesar de que *seducido por el demonio, haya suscitado la herejía que afirma la asunción de la carne y del alma celeste por parte del Hijo de Dios, negándole totalmente la presencia de la mente, en cuyo lugar se encontraría como principio de vida la misma divinidad del Verbo.*

Durante su estancia en Constantinopla, sede episcopal de Juan Crisóstomo, el abad de Ancira tuvo que saber de las intrigas de Teófilo de Alejandría por hacerse con el primado de todo el Oriente y pudo admirar la tolerancia y benignidad pastorales del Crisóstomo, su empeño por reformar al clero ambicioso e infiel y a los asceterios sembrados de vanas disputas y de comportamientos contrarios a la vocación monástica. Nilo defiende de sus adversarios al patriarca de Constantinopla en su actuación contra obispos simoníacos y monjes giróvagos: *Es absurdo* —escribe a Sóstenes— *lo que oigo de ti, que Juan, el hombre teóforo, obispo de Constantinopla, sea colérico y sádico en el castigar a los pecadores, duro con los que no se arrepienten, con los insensibles y los débiles. ¿Conviene recordarte cómo se empleaba Juan el Bautista con aquellos a quienes llamaba raza de víboras, porque se comportaban como animales venenosos, o cómo el Apóstol llamó por dos veces insensatos a los gálatas, insultándoles, en tu opinión? ¿Es que los profetas, según tú, también insultaban?*[21].

21. *Ep.* 1, 309.

A veces escribe de los éxtasis que había tenido el obispo Juan durante la celebración del santo sacrificio[22]; otras veces, gusta de recordar su dulzura en el hablar[23], su vida imperturbable y, al mismo tiempo, inflamada en amor hacia los pobres[24]. Debió admirar, sobre todo, el espíritu de comprensión que mostró al acoger a los Hermanos Largos, perseguidos por Teófilo a causa de su origenismo, o la dulzura con que soportó las insidias de la emperatriz Eudoxia y de su poderoso ministro Eutropio. Quizá tuviera ocasión de consolarlo cuando, exiliado en Bitinia, en Cataonia y en el Ponto, hubo de sufrir las pruebas más amargas de su vida sin dejarse vencer por la angustia. Lo cierto es que lo admiró como modelo de fortaleza y de ilimitada confianza en la providencia divina.

El asceta de Ancira fue honrado muy pronto como santo tanto por orientales como por occidentales.

II. NILO, MAESTRO DE VIDA ESPIRITUAL

Nuestro Nilo se sintió llamado a difundir el espíritu de Dios, que le había sido concedido a modo de carisma particular, para darlo a conocer a sus discípulos[25]. Él vivió desde su juventud lo que recomienda a sus novicios, la σώματος ἡσυχίαν: *vistiendo decorosamente, hablando con moderación, comiendo y bebiendo lo estrictamente necesario, callando ante los ancianos y escuchando con atención las palabras de los más sabios, amando a los coetáneos y aconsejando amigablemente a los inferiores, manteniéndo-*

22. Cf. *Ep.* 2, 294.
23. Cf. *Ep.* 2, 293.
24. Cf. *Ep.* 3, 13.
25. Cf. *Ep.* 1, 18.

se alejado de los malvados, carnales o revoltosos..., con los ojos hacia el suelo y la mente en alto, sin conversar con mujeres ni andar a la búsqueda de litigios, sin ambicionar la dignidad de maestro ni inclinarse ante las cargas humanas..., porque su único deber consistía en seguir los mandamientos de Dios para recibir de Él el don de la eterna recompensa[26].

El autorretrato es fiel. Basta leer las reglas de su *Tratado ascético* para advertirlo. En primer lugar, huyó de los males endémicos del siglo y, a través de la *hesychía* o tranquilidad, pudo llegar a la *apatheia* o insensibilidad graciosa, un término que, en la ascesis cristiana, no tiene nada que ver con el desprecio inhumano de lo terreno, sino más bien con el triunfo pleno de la libertad de los hijos de Dios, que se logra siguiendo un camino de abnegación de los sentidos y de apartamiento de los afanes propios de la humana existencia.

Nilo, anclado siempre en una visión totalizante del hombre, no cometió los excesos que encontramos en el monaquismo primitivo. Él supo conciliar contemplación y acción, consagración a Dios y misión entre los hombres. La acción es a la contemplación lo que, en el hacha de Eliseo, el palo, que simboliza la cruz, al hierro, figura de la gracia divina[27]. En la oración se cumple el prodigio de extender las manos sobre la cruz como Moisés sobre el monte[28], figura de Cristo crucificado en el Gólgota, mediador entre el Padre y los hombres[29].

Cuando habla de la vida solitaria como puerto seguro donde refugiarse de las olas de la gula, la lujuria, la

26. *Ep.* 3, 303.
27. Cf. *De mon. exerc.*, 30.
28. Cf. *Ep.* 1, 86.
29. Cf. *Ep.* 1, 14.

vanagloria..., quiere señalar otras realidades que se alcanzan con una fuga hacia adelante, realidades sólo reconocibles desde ese observatorio que Diadoco llama *la memoria del corazón*[30]. De hecho, para nuestro asceta, el corazón del hombre es tan limitado que, una vez que entra la pasión del deseo o del dolor, ya no queda espacio para Dios; y, al contrario, si esa *memoria del corazón* se enriquece con la luz y el amor de Cristo ya no queda espacio para las pasiones del cuerpo o del espíritu y, por tanto, para la villanía, la tristeza o la turbación. El matrimonio de Dios con el alma es tal que ya no hay cabida para uniones adulterinas.

Pero no es bueno que el hombre esté solo[31]. Según la versión de Simmaco, ello quiere decir que Dios le entregó al hombre su casa[32], esto es, la comunidad monástica, al menos si el término monje se entiende en conformidad con los autores descubiertos en Qumrán. La vida comunitaria no se opone a la unión mística. Para el logro de la perfección sólo se requiere la soledad interior.

Nilo, como verdadero discípulo del Crisóstomo, gustaba de llamar a la vida monástica φιλοσοφία[33], enten-

30. Cf. *Cap. centum*, cc. 22-23.

31. Cf. Gn 2, 18.

32. Cf. Sal 68, 7.

33. Cf. JUAN CRISÓSTOMO, *De sacerdotio* I, 3; NILO: PG 79, col. 720 ss, 732 C, 421 C, 440 C, 1100 A. Son muchas las apelaciones que recibe la vida religiosa nilana: ὁ μονὴρης βίος (240 C, 729 B, 1020 A), ὁ μοναδικὸς βίος (724 A, 729 A), ὁ ἐρημικὸς βίος (589 A), o simplemente ἡ ἐρημία (745 D) y ἀναχώρησις (257 A). La comunidad monástica agrupa una ἀδελφότης o fraternidad (217 A) o un determinado número de ἀσκηταῖ (320 A, 441 A), también llamados μονάζοντες (433 C), atendidos por un οἰκονόμος (433 D) y bajo la dirección de un κοινοβιώτης (193 B) o ἀρχιμανδρίτης (441 A), aquí llamado simple y llanamente πατήρ (1129 AD), en un μοναστήριον o μάνδρα (228 D), κοινόβιον (1136 A) o ἀσκητήριον (412 C).

diendo por filosofía el *amor a la verdadera sabiduría o ciencia experimental de Dios*, una ciencia que se adquiere más al contacto con las obras que con las palabras; de ahí que el ejemplo de vida del maestro o guía espiritual sea fundamental para el discípulo que aspira a ser un auténtico monje, un *verdadero filósofo*, capaz de rivalizar en virtud con las potencias angélicas[34]. La filosofía tiene, pues, una dimensión práctica y se expresa en una vida unitaria que, siendo unión con Dios, es también unión con los hermanos o fraternidad.

Verdaderos fundadores de este género de vida son Juan Bautista y los Apóstoles[35], y sus primeros ejercitantes los cristianos de los tiempos apostólicos; a ellos deben remitirse los solitarios que aspiran a vivir este ideal de perfección[36] en el que ascesis y contemplación, oración y acción se dan la mano. Así lo expresa el autor del pseudonilano discurso *Ad Eulogium*, recogiendo el más puro espíritu del Ancirano: *La tierra del alma* —dice—, *regada por los ríos de la contemplación y de la acción, deviene enteramente espiritual, alada, olvidada de los bienes inferiores. Pero si la acción se vuelve mortificante para los miembros del cuerpo, el hombre deviene, todo él, fornicación e impureza, pasión y malicia, miserable concupiscencia*[37].

Para Nilo, esta *filosofía* tiene dos momentos: el de la purificación en *hesychía*, que lleva consigo el triunfo sobre la gula y la fornicación, la avaricia y la ira, la melancolía y la pereza, la vanidad y el orgullo; y el de la filosofía superior o contemplación de las realidades divinas

34. Cf. *De mon. exerc.*, 6 y 18.
35. Cf. *De vol. paup.*, 21 (PG 79, 996 CD).
36. Cf. *De mon. exerc.*, 4 (721 C).
37. *Ad Eulog.*, 15 (PG 79, 1112 D-1113 A).

que conduce a la unión con Dios y a un estado de *apatheia*[38] que apaga el ardor de las heridas[39], elimina el hedor de los pecados[40] y el apego a todo bien terreno[41]. Pero ésta no es la etapa definitiva; pues, lograda la perfección, puede perderse de nuevo. Ni siquiera el perfecto está exento de la caída[42]. La ἀπάθεια perfecta no es de este mundo[43].

Según el canon 4° del Concilio de Calcedonia (481), todo monje debe tender a la ἡσυχία, término que se tradujo al *quies* y al *pax* latinos y que designa el estado de calma, paz, reposo, tranquilidad, quietud que resulta de la cesación de las causas exteriores (ruidos, negocios, guerras) e interiores (preocupaciones, inquietudes, ansiedades) de turbación. Suele distinguirse dos tipos de *hesychía*: la del cuerpo y la del alma. La hesiquía del cuerpo o *anacoresis* es esencialmente la separación del mundo de las pasiones; ello comporta el alejamiento de la mujer y hasta de la propia familia. Llevada hasta el extremo, tal separación supone el abandono de la misma comunidad monástica para vivir en total soledad. El anacoreta aspira incluso a extrañarse cuanto le sea posible del propio cuerpo. De ahí la importancia que se concede a las austeridades corporales: abstinencias, ayunos, vigilias, trabajo manual, etc[44]. La hesiquía del alma persigue el estado de

38. ἀπάθεια o impasibilidad de que es revestida el alma (cf. *Ep.* 1, 104, 186; 2, 66, 120, 168): a la vez una virtud y un estado que asemeja a la naturaleza angélica y lleva a plenitud la imagen divina en el hombre (cf. *De mon. exerc.*, 4).

39. Cf. *Ep.* 1, 104.

40. Cf. *Ep.* 1, 156.

41. Cf. *Ep.* 2, 66.

42. Cf. *Ep.* 2, 83.

43. Cf. *Ep.* 2, 43.

44. Cf. JUAN CLÍMACO: PG 88, 712 C, 1100 D; CASIANO, *Coll.* 3, 1: PL 49, 559 B.

apatheia antes mencionado y exige la ausencia de preocupaciones terrenas y de curiosidades inútiles o *amerimnía*, el trato con los ángeles y la unión con Cristo[45].

La ἀμεριμνία no tiene nada que ver con la negligencia o la acedía, ni siquiera con la indiferencia mesaliana que nace de la presunción y se plasma en una vida de ociosidad. La *amerimnía* es la santa indiferencia o indiferencia evangélica por las cosas que suelen ser motivo de preocupación para los hombres de este mundo. Juan Clímaco, el gran teórico de la *hesychía*, a la que consagra el grado 27 de su *Escala del paraíso*, escribe: *La obra principal de la hesychía es una amerimnía perfecta tanto en las cosas racionales como irracionales*[46]. Porque la más mínima preocupación destruye la quietud del alma. Pero semejante quietud no es el fin, sino el medio para lograr el fin, a saber, la unión con Dios[47].

Se ha querido ver en Nilo un cierto optimismo pelagiano o semipelagiano. Casi todos los textos que se invocan en favor de esta tesis están sacados de sus escritos espurios. Sólo dos de los considerados auténticos pueden

45. Cf. CLÍMACO, 1109 B; CASIANO, *Coll.* 10, 6; 19, 8; J. CRISÓSTOMO, *HomMat.* 69, 3-4; *His. monach.*, prol. (PL 21, 390).

46. PG 88, 1109 B.

47. La búsqueda de la quietud interior con vistas a la contemplación o unión con Dios es un tema clásico en la espiritualidad oriental. Se encuentra en los *Apophtegmata* y *Vidas* de los Padres del desierto, en San Basilio (cf. *Ep.* 9, 3), Gregorio Nacianceno, Marcos el Eremita, etc. Cf. I. HAUSHERR, *Comment priaint les Pères*, RAM, t. 32 (1956) 55-58. El Moisés de Gregorio de Nisa no es sino un monje contemplativo que *se exilia durante cuarenta días de la sociedad de los hombres para vivir a solas con el Solo y, a través de la hesychía, fijar establemente sus ojos en la contemplación de las cosas invisibles* (*In Psal.* I, 7: PG 44, 456 C).

dar pie a este juicio[48]. Hay que notar, sin embargo, que si él, como San Juan Crisóstomo, exalta el poder de la naturaleza en presencia de la utopía cristiana, lo hace sin ignorar o menospreciar el mérito de la gracia[49], que es absolutamente necesaria para el arrepentimiento de los propios pecados y la victoria sobre las tentaciones[50]. La misma santidad de los monjes se hace depender de la gracia de Dios[51].

El alma debe pasar de esa *contemplación natural* que se consigue mediante la ascesis de la mente[52] a la oración de coloquio íntimo, sin imagen ni intermediario, dejándose llevar hasta las profundidades de la divinidad, donde se alumbra el amor de las supremas semejanzas[53]. Pero esto sólo puede venir de Dios[54]; es obra del Espíritu Santo[55] que reconduce la entera vida espiritual[56] hasta su acabamiento en la *teología* y el amor deífico[57]. Se trata, por tanto, de una oración que nutre, ilumina y transforma en Dios[58], pero en la que no faltan pruebas muy dolorosas[59],

48. Se trata de dos de sus cartas: *Ep.* 2, 326 y 4, 16.
49. Cf. *Ep.* 1, 1.
50. Cf. *Ep.* 2, 240.
51. Cf. *Ep.* 1, 1; *Ad Eulog.*, 15.
52. Cf. *De orat.*, 51 (PG 79, 1177); *Ep.* 1, 17.
53. Cf. *De orat.*, 51, 56, 57; 70, 117; 35, 118.
54. Cf. *ibid.*, 58.
55. Cf. *ibid.*, 62 y 63.
56. Cf. *Ep.* 2, 204.
57. Cf. *De orat.*, 60 y 77.
58. Cf. *Ep.* 2, 92.
59. Entre estas pruebas tiene lugar preferencial y providencial la actuación del demonio que fabrica la tentación (*Ep.* 2, 172), se transforma en ángel de luz (*Ad Eulog.*, 12) y llega a revestirse incluso de apariencias divinas (*De orat.*, 72, 73 y 94). Recursos del alma ante la acometida diabólica son la señal de la cruz, trazada sobre la frente, el pecho o cualquier otra parte del cuerpo (*Ep.* 2, 304 y 278) y la dirección espiritual que facilita el discernimiento (*Ep.* 2, 333).

aquéllas con las que el mismo Dios suele purificar a sus elegidos[60].

A veces podemos encontrar en nuestro asceta una sobrevaloración del momento contemplativo, quizá por contraste con el aburguesamiento propio de ciertos hombres de Iglesia de su tiempo. Por eso, no es extraño hallar en sus obras expresiones que hablan de que es más útil pensar en sí mismos que en los demás. Ello no significa que todos tengan que hacerse eremitas, pero sí que a todos se les exige la soledad interior; y al que, en momentos determinados de la lucha, debe combatir más intensamente las pasiones, le es muy recomendable *vivir en comunidad con los hermanos monjes*[61].

Para Nilo, el estado de *hesychía* no entraña la necesidad del eremitismo. Como ya hemos indicado, el abad de Ancira es más bien partidario de la vida cenobítica o comunitaria[62], sobre todo para los que acaban de emprender este camino y para los que atraviesan momentos especialmente críticos. Tanto los roces de la vida común como la obediencia ciega que prohíbe incluso preguntarse por los motivos de las órdenes del superior, elevan al monje a la altura de Cristo[63]. Una vez aquí, el monje podía ser dispensado de la vida común y encerrarse en

60. Cf. *Ep.* 1, 37.

61. *Ep.* 3, 72.

62. Tres son los elementos que han caracterizado este tipo de vida: a) el monasterio, que sirve de marco material a la comunidad; b) la regla o ley que rige la vida de sus miembros; y c) el abad, a la vez jefe y padre espiritual. Estos trazos generales han conformado las diversas formas de cenobitismo: el pacomiano (el más primitivo), el basiliano y el benedictino. Cf. DS, voz *cénobitisme*, t. 2/1, col 404 ss. (J. Olphe-Galliard).

63. Cf. *De mon. exerc.*, 42 y 43; *Ad Eulog.*, 31.

una célula *hesicasta*[64], pero a condición de volver al monasterio y de hacerse acompañar por un hermano cuando el orgullo, la impureza o los demonios empezasen a asaltarle[65]; pues el orgullo mina los cimientos de las células de los recluidos y derriba las columnas de los estilitas[66].

El asceta de Ancira es consciente de los peligros e inconvenientes que lleva consigo la vida eremítica. Viviendo en soledad se hace materialmente difícil tanto la dirección espiritual como el cumplimiento del precepto de la caridad hacia el prójimo y de sus virtudes anejas; parecidas dificultades encuentra la práctica de la hospitalidad y la recepción de lo sacramentos, en especial la eucaristía. A los peligros materiales de asaltos de ladrones y bandidos, hay que añadir los espirituales, particularmente los que proceden del demonio: exageraciones nocivas, vanagloria, libertad sin control y acedía.

A tales males debe oponerse el remedio de una buena dirección espiritual que facilite el discernimiento interior. Porque la más alta cualidad del director espiritual es la διάκρισις, una síntesis de discernimiento y dis-

64. Cf. *Ad Eulog.*, 32. El *hesicasta* es un monje que vive en total soledad. Pero este tipo de anacoretismo integral fue practicado muy raramente. Lo habitual era pertenecer a un grupo semi-anacoreta, como el constituido por las colonias de Nitria y Escete. A partir del siglo V se hizo norma que el monje que había superado ya el período de preparación y la prueba del cenobio quedase dispensado de la vida común, pudiendo retirarse a una célula dentro del recinto monástico o en las proximidades del mismo, en una *laura*. Algunos no salían nunca de su célula; otros se contentaban con pasar la mayor parte del tiempo —vgr., de lunes a viernes o durante la cuaresma— en ella, solos o acompañados de un discípulo. Cf. CIRILO DE SCITOPOLIS, *Vie de saint Euthyme* 19, 18 y 18, 21, en A. J. FESTUGIÈRE, *Les moines d'Orient*, t. 3, fasc. 1, Paris 1962, 72 y 82.

65. Cf. *Ep.* 2, 129, 130; 3, 293.

66. Cf. *Ep.* 2, 96; 2, 114 y 115.

creción. Tan importante es este carisma que puede suplir la falta de edad o de ciencia[67]. Su objetivo es hacer ver claro —discernimiento de espíritus— y encaminar por la senda del justo medio —discreción en las obras—. Para ello se requiere un profundo conocimiento de la psicología humana y mucha oración y ascesis[68]. Se precisa, además, el don de la palabra, sabiendo hablar en el momento oportuno y callar cuando las circunstancias lo exijan. *Diácrisis* y *profecía* son los dos grandes carismas que hacen perfecto al padre espiritual[69]. Pero la eficacia de tales carismas se hace depender de la actitud del discípulo, que debe corresponder con la ἐξαγόρευσις o manifestación de los propios pensamientos y la *abnegación*, o renuncia a imponer la propia voluntad, que se realiza en la obediencia. Este es uno de los principales argumentos en favor del cenobitismo, ya que el objetivo de toda ascesis es el sacrificio de la propia voluntad, que se interpone como un muro entre el alma y Dios[70]. Por eso, el discípulo debe obedecer en todo e incondicionalmente, al modo de un *cuerpo inanimado* o de una *materia inerte*[71]. No obstante la comparación, la obediencia que se reclama no es tan *ciega* como pudiera parecer de los ejemplos traídos a colación, pues no hay nada más clarividente que ver con los ojos del experto.

Vigoroso en la corrección, Nilo supo mostrarse, a imitación de Jesús, dulce y comprensivo con los débiles. Por eso rechazó, como el Crisóstomo, el rigorismo nova-

67. Cf. *Ep.* 3, 43.
68. Cf. ATANASIO, *Vita Antonii*, 22 (PG 26, 876 B).
69. Cf. *Martyrium Polycarpi*, 16, 2.
70. Cf. *Alph. Poemen* 54 (PG 65, 333 D-336 A).
71. Cf. *De mon. exerc.*, 41 y 42; BASILIO, *Serm. de renuntiatione* 4 (PG 31, 633 B); *Vitae Patrum* V, 15, 64 (PL 73, 964 D).

ciano y exhortó al arrepentimiento en términos semejantes a los del gran Antioqueno[72]. Dado que el hombre, en su debilidad, traiciona con frecuencia la estructura armónica y ordenada que Dios ha puesto en la naturaleza[73] y, en vez de volar entre pensamientos sublimes[74], se arrastra por las cosas terrenas, tiene que recurrir al don divino de la *metanoia*[75]. Pero si se niega al pecador el acceso al perdón, como hace Novaciano[76], se le condena a la impenitencia, que es madre de la desesperación[77].

Con todo, la comprensión humana de Nilo no es en absoluto permisivismo. Sus palabras nunca dan pie a pensar que lo mandado sea *fácil y ligero* y que no haya que mantener la vigilancia y empeñarse intensamente en esta tarea propia de la *vida filosófica*. Está escrito que *es necesario entrar por la puerta estrecha*[78]. Para el Ancirano, el discurso ascético debe enseñar a dominar los propios instintos subordinándolos a la razón y a ejercitarse en la perfección y en la consecución de los buenos hábitos, conforme al estilo evangélico de vida consagrado por la experiencia de los santos. Él invita a luchar constantemente contra los espíritus malignos, verdaderas hipóstasis de las concupiscencias, y a renunciar a los bienes de posesión y uso e, incluso, a las relaciones buenas de por sí

72. Cf. *Ep.* 3, 11.
73. Cf. *Ep.* 1, 19.
74. Cf. *Ep.* 2, 199.
75. Cf. *Ep.* 3, 115.
76. En su larga carta al sacerdote Chariclus (3, 243), Nilo condena el rigorismo novaciano de los que pretenden que la confesión (ἐξομολόγησιν) no basta para la penitencia (μετάνοιαν). Cf. también *Ep.* 2, 155.
77. Cf. *Ep.* 2, 155.
78. JUAN CRISÓSTOMO, *De compunc.*, 1, 5-6.

con los propios familiares. Para ello pide un esfuerzo metódico y progresivo.

Su concepción ascética es positiva: el combate espiritual tiene como objetivo la creación de una obra de arte en la que la materia no puede ser sorda a las intenciones del artista[79].

Pero Nilo no tiene pretensiones de originalidad. La terminología que emplea es la acuñada por el uso profano y cristiano. Se sirve del símil de la ascesis deportiva[80], cuyo fin es lograr el dominio del cuerpo, como propedéutica para introducir en la filosofía de la abnegación y del señorío de lo espiritual sobre lo material. Lo que nuestro autor pretende es formar verdaderos aristócratas del espíritu, pero no en sentido mesaliano[81], puesto que no aspira a la conquista de un estado superior, reservado únicamente para unos pocos, sino a facilitar en todos los que se sienten llamados a seguir el camino de la perfección evangélica el despliegue de su universal vo-

79. Cf. *De mon. exerc.*, 42.

80. Cf. *De mon. exerc.*, 65-66.

81. Palabra siríaca que significa *hombre de oración* y que alude a un determinado tipo de monjes, originarios de Mesopotamia (cf. EPIFANIO, *Panarion, haer.* 60), que se mostraban enemigos del trabajo so pretexto de que hacía imposible la oración continua (cf. *De vol. paup.*, 21). Distinguían dos categorías de cristianos: los *justos*, que lograban la salvación mediante la observancia de los mandamientos, y los *perfectos*, que vivían en continencia total y rechazaban toda propiedad y todo trato con el mundo para consagrarse enteramente a la oración y al ministerio de la palabra (cf. *Liber graduum* III, 6, ed. M. KMOSKO, *Patrologia syriaca*, t. 1, 1, 1926, 55-60). Nilo combate repetidas veces (cf. *De mon. exerc.*, 21 ss.) este vicio que se había introducido entre los monjes de su tiempo de vivir exclusivamente de la limosna, negándose a trabajar.

cación cristiana a la santidad, al estilo del nuevo Adán, el Verbo encarnado[82].

Según el asceta de Ancira, sólo pueden entender esto aquellos a quienes un activismo insensato no ha incapacitado para la contemplación. Por eso se propone introducir en este difícil arte de la dirección de almas que tan preciso método y tan gran esfuerzo requiere y que contribuye a formar auténticos atletas —según la simbología bíblica— en el espíritu, sin reducciones cínicas o estoicas.

Se trata de un método ascético-místico. El término *ascesis*[83] tiene su cuna en la cultura griega. Pero pronto pasó a formar parte del acervo cristiano. Homero lo empleó para expresar la idea de un trabajo artístico o técnico[84]; después se aplicó al ejercicio corporal (sentido físico), al esfuerzo de la inteligencia y de la voluntad (sentido moral) y a la práctica religiosa (sentido religioso). De la idea de practicar un arte, o mejor, de aplicarse a algo[85], se pasó al ejercicio de las potencias corporales al modo de los atletas[86]; y de ahí, al de las potencias espirituales o anímicas. Nada tiene de extraño, por tanto, que se compare el ejercicio del estadio y de la guerra con la práctica de la virtud o ἐγκράτεια (=dominio de sí)[87]. Será Filón de Alejandría el que haga de puente entre el

82. Cf. *De vol. paup.*, 44-45.

83. Del griego ἀσκέω (=trabajar o elaborar con arte; ornamentar; equipar; ejercitar o practicar), ἄσκησις (=ejercicio, práctica, género de vida), ἀσκητής (=ejercitante, atleta).

84. Cf. *Il.* 10, 438; 3, 388; 4, 110; *Od.* 23, 198.

85. Para Platón, por ejemplo, la *ascesis* es primordialmente un esfuerzo metódico o una aplicación prolongada (cf. *Rep.*, 389, c).

86. Cf. XENOFONTE, *Cyrop.* 2, 1, 20.

87. Cf. XENOFONTE, *Cyrop.* I, 1, 5.

helenismo y el cristianismo. Para el autor judío, el ascetismo es fundamentalmente el esfuerzo metódico, a la vez moral y religioso, que perfecciona al alma y la prepara para la contemplación de Dios. En su sentido religioso, la ascesis se confunde con las prácticas de piedad[88]. Tal es el vocabulario, heredado por los Padres de la Iglesia, que se hace presente en autores como Clemente Alejandrino y Orígenes, con sus continuas referencias a la *ascesis gnóstica*, o ascesis propia del cristiano perfecto[89]. Pero sólo en ámbito monástico el término pasa a ser de dominio común.

La ascesis monástica se centra en el combate que tienen que librar los monjes, en primer lugar, contra sí mismos, es decir, contra sus propias pasiones, y después contra los demonios, que están en el origen de tales pasiones. Para ello se requiere un penetrante conocimiento de sí, que no es posible sin el debido examen de conciencia. Éste se convierte, pues, en la primera práctica ascética. Y, puesto que se trata de una guerra contra las mismas potencias malignas, nadie debe pensar en la victoria sin haber obtenido antes, mediante la oración y la súplica, el auxilio divino[90].

Las mortificaciones corporales, no exentas de rigores y extravagancias, que caracterizan la primitiva ascesis de los anacoretas del desierto, fueron dando paso en ámbito cenobítico a un género de vida en el que se privilegiaban virtudes como la humildad, la obediencia y la caridad fraterna. Sin desestimar la eficacia de las penitencias

88. Cf. *De Abrah.*, 129.

89. Cf. CLEM., *Strom.* IV, 22; *Paed.* I, 7; ORÍG., *Hom. Jer.* XX, 188, 25.

90. Cf. JUAN CLÍMACO, *Scala paradisi*, 10 (PG 88, 848); 26, 1021; 1088 A; 63, 1065 ss.

corporales, esta ascesis concede más importancia a la abnegación de la propia voluntad; pues de ello depende el que se imponga la voluntad de Dios y, por tanto, el éxito de la empresa. No debe extrañar entonces que la virtud de la obediencia pase a ocupar un puesto de privilegio. Intimamente asociada a ella está la dirección espiritual.

Otro de los elementos característico de la ascesis monástica es el trabajo, un trabajo que debe ser compatible con la vida de oración y que mira por encima de todo a la perfección moral; no se concibe tanto como medio de subsistencia, cuanto como ocasión de obediencia a la regla y a la ley divina y de humilde servicio a la comunidad[91].

Hemos mencionado repetidas veces el rol insustituible que, en este ámbito, desempeña la oración: no sólo meta de la ascesis, sino también práctica ascética por sí misma, en cuanto que supone unos métodos y unas actitudes voluntariamente mortificantes.

Nilo asimiló el concepto en la escuela del Crisóstomo. Basta recordar cómo interpreta éste el misterio de las vírgenes necias que *al poner freno a los sentidos habían rivalizado con las potencias del cielo, despreciando el mundo, superando la fogosidad de las pasiones y saltando por encima de todo obstáculo...; pero, tras haber conquistado el privilegio de la virginidad, oyeron decir: «Alejaos de mí, no os conozco...» Ves cómo la virginidad es grande sólo si va unida, como a una hermana, con la limosna*[92]. Y el de Ancira recoge la misma idea: *Las cinco vírgenes, después*

91. Cf. D. BESSE, *Les Moines d'Orient*, Oudin 1900, c. 15.
92. *Hom. de penit.*, 3, 3

de haber vencido al enemigo mediante la virginidad y la continencia, se dejaron vencer por la dureza de corazón[93].

Para nuestro asceta, lo mismo que para el Crisóstomo, el discurso ascético es pedagogía de la libertad de las pasiones[94], de las cadenas del pecado y del tumulto de los afanes de la vida[95], de la tiranía de la vanagloria o de cualquier otra locura que nos haga esclavos[96]. La ascesis es sobre todo liberación de la tiranía de Satanás, que tiene en su poder al rebaño del Buen Pastor[97]. Hermanas de esta *metanoia* liberadora son la renuncia y la oración[98].

En este punto, ambos parecen influidos por la tradición evagriana[99]. Para Evagrio, la doctrina cristiana se compone de *práctica*, *física* y *teología*. La *praktikè*, primera etapa de la vida espiritual, tiene por objeto la lucha contra los vicios (o *logismoi*), las pasiones y los demonios. La victoria sobre tales adversarios permite pasar a las etapas sucesivas: la contemplación a través de las realidades materiales o *theoría physikè* y la contemplación directa del Dios trino o *teología*. Distingue entre las pasiones del cuerpo, que son cercenadas mediante la abstinencia, y las del alma, que se extinguen con el amor

93. *De mon. exerc.*, 73.
94. Cf. *De compunc.* 1, 3.
95. Cf. *ibid.* 2, 3.
96. Cf. *ibid.* 1, 4.
97. Cf. *Hom. de penit.* 1, 3.
98. Cf. *ibid.* 5, 1.
99. A ésta se suman la *tradición macariana*, que insiste aún más en la lucha contra las pasiones, productos del pecado de Adán y signos del imperio de Satán (PSEUDO-MACARIO, *Hom.* III, 25), y la *siríaca*, que propone un itinerario espiritual basado en la antropología tricotómica paulina con tres etapas sucesivas: somática, psíquica y pneumática. La lucha contra las pasiones se sitúa en la primera y segunda etapas.

espiritual[100]. Vencidas unas y otras se accede al estado de *apatheia* o *santidad del alma*, cuyo alimento es la *ciencia* (*gnosis*) que une a las potencias santas. La *apatheia* viene a ser, por tanto, *la flor de la práctica*[101].

Libertad, para los Padres, es esa capacidad de autodeterminación por la que se elige el bien y se trabaja con ánimo incesante para poder *subyugar el recuerdo del mal mediante los buenos pensamientos* y así vencer al demonio y *servir con deleite a la bondad de la gracia*. Y puesto que *nuestro libre albedrío no está del todo ligado al vínculo de la gracia*, es necesario *educar al hombre en el progreso, de anhelo en anhelo, ascendiendo por la escala que Dios mostró a Jacob*, de modo que *se eleve con plena libertad en el ámbito del amor de Dios sin que haya impedimentos que estorben su impulso*[102].

Educación para la libertad es todo el *epistolario* nilano, el *panegírico* a su connacional Albiano, el tratado *sobre las ventajas para los monjes de vivir lejos de las ciudades, en los desiertos*, el opúsculo *sobre los maestros y los discípulos*, la obra que trata *de los ocho pecados capitales*. Libertad y renuncia del alma, naturalmente cristiana, son los dos soportes de este tratado que se presenta como fármaco contra la esclavitud de las pasiones y contra el tedio de una vida privada de los verdaderos gozos.

Para Nilo de Ancira ésta es la filosofía del alma según la interpretación mística de la Escritura.

100. Cf. *Praktikos*, cc. 34-39 (SC 171).

101. *Ibid.*, c. 81 (SC 171, p. 670). Evagrio se inspira sobre todo en Clemente de A., el primer gran teórico cristiano de las pasiones que, a su vez, recurre a la ética estoica. Para Clemente, la pasión es fundamentalmente un movimiento del alma que no obedece a la razón; por tanto, *contra naturam* (*Strom.* II 13, 59, 6; II 20, 109, 1).

102. Cf. DIADOCO DE FÓTICE, *Cap. centum.* 5, 82. 85. 92.

III. NILO, INTÉRPRETE DE LA BIBLIA

Se ha dicho que los monjes del desierto tenían un conocimiento muy limitado de la Sagrada Escritura[103]. Tal afirmación se apoya en las escasas referencias bíblicas de los *Apophthegmata Patrum*[104] o en algunas expresiones de los mismos que parecen desaconsejar el uso de la Biblia por parte de los monjes. Así, en cierta ocasión preguntó Amón de Nitria al célebre *apa* Poimén: *Si tengo necesidad de hablar con el prójimo, ¿de qué prefieres que hable, de las Escrituras o de las sentencias de los ancianos?* Y Poimén respondió: *Si no puedes permanecer callado, más vale que hables de las máximas de los ancianos que de las Escrituras, ya que esto último constituye un peligro no pequeño*[105]. Es indudable que la sentencia alude a un peligro asociado al uso de la Biblia, pero este peligro no puede provenir del recto uso de la misma, sino de su abuso o mal uso, ya que la Escritura, para el monje, no es un fin, sino un medio para obtener el fin, esto es, la perfección a que esa misma palabra convoca. El texto monástico, poco antes citado, no se opone a que los monjes lean y mediten la Biblia; lo que pretende es poner un dique a la vanidad, la curiosidad y la disipación que se desprenden del continuo preguntar, especular y discutir en torno a ciertos textos bíblicos de difícil interpretación, tanto en conversaciones privadas como en conferencias públicas. La finalidad de tales consejos es, por tanto, evitar que la palabra de Dios se convierta en obje-

103. Cf. BOUSSET, *Apophthegmata*, Tübingen 1923, 82-83; K. HEUSSI, *Der Ursprung des Mönchtums*, Tübingen 1936, 276-277.

104. Los 948 apotegmatas de la colección alfabética de Cotelier, por ejemplo, no contienen más que 150 citas bíblicas.

105. *Apopht., Ammón de Nitria* 2.

to de discusión o, lo que es más grave, de ostentación de la propia sabiduría[106].

En realidad, la Biblia, junto con la tradición de los ancianos, es la fuente principal de la espiritualidad monástica. Basta leer con atención cualquiera de las páginas salidas de la pluma de estos monjes para advertir el enorme caudal de savia bíblica que corre por sus líneas y entrelíneas. Toda su literatura, que no quiere ser sino un reflejo de su vida, está sembrada de textos y ejemplos tomados de los libros sagrados[107]. La Biblia era realmente el libro del monje. En esto se había convertido al menos en tiempos del Crisóstomo[108]. Con razón, San Atanasio llamaba a los monjes *filólogos*, esto es, amantes de la Palabra[109]. Y es que estos no se cansaban de leerla, estudiarla, aprenderla de memoria, meditarla, recitarla y recomendarla. Los ejemplos son innumerables. San Antonio fue un dechado de fidelidad a la Escritura. San Basilio insiste en la importancia de su lectura para la vida espiritual de los cenobitas[110]. San Efrén ve en ella una fuente inagotable, un manjar espiritual que se adapta admirable-

106. Cf. J. C. GUY, *Ecriture sainte et vie spirituelle* 4: *Le monachisme*, en DS 4 (1958) 162-163.

107. Sobre la Biblia en el monacato antiguo se ha escrito mucho. Pueden verse G. M. COLOMBÁS, *La Biblia en la espiritualidad del monacato primitivo*: Yermo 1 (1963) 3-20, 149-170, 271-286; 2 (1964) 3-14, 113-129; H. DÖRRIES, *Die Bibel im ältesten Mönchtum*: Theologische Literaturzeitung 72 (1947) 215-222; J. C. GUY, *Ecriture sainte et vie spirituelle*: DS 4 (1958) 159-164; H. BACHT, *Von Ungang mit der Bibel im ältesten Mönchtum*: Theologie und Philosophie 41 (1961) 557-566; J. GRIBOMONT, *Les Règles morales de saint Basile et le Nouveau Testament*: SP 2; TU 64 (Berlín 1957) 416-426.

108. Cf. *Hom Mat.* 2, 5.

109. Cf. *Vit. Ant.* 4 y 44.

110. Cf. *Ep.* 296; *Reg. brev.* 95, 96 y 236.

mente a las necesidades de cada uno de los comensales[111]. Evagrio Póntico quiere que el sol naciente encuentre ya al asceta con la Biblia entre las manos, pues su uso frecuente favorece la pureza interior, arranca el espíritu de las preocupaciones terrenas y lo dispone para el más alto grado de contemplación[112].

Pero los maestros del monacato no se limitan a recomendar a sus discípulos la lectura y meditación de los textos bíblicos, les obligan incluso a aprender a leer con el fin de capacitarlos para servirse de esta escritura[113]. Es verdad que muchos monjes eran analfabetos; ello no significa, sin embargo, que desconocieran la Biblia, pues ésta se leían en coro para que los oyentes pudieran memorizar largos pasajes y aun libros enteros de la misma[114]. Lo único que pretendían con este ejercicio memorístico era favorecer la *meditatio* o *rumia* de la palabra de Dios, de modo que ésta fuese incorporándose paulatinamente a la personalidad del orante y diese abundantes frutos de vida cristiana[115]. Tanto en la *Historia monachorum* como en la *Historia lausiaca*, la *meditatio* figura como una costumbre muy estimada[116]. Y en la regla pacomiana se in-

111. Cf. *Comm. à l'Evang. concordant*: CSCO 137, 1, pp. 18-19.

112. Cf. FRANKENBERG, pp. 568-569.

113. *Y nadie absolutamente en el monasterio debe dejar de aprender a leer y saber de memoria pasajes de la Escritura, al menos el Nuevo Testamento y el Salterio* (*Praecepta*, 140). Otros textos en H. BACHT, *Pakhôme et ses disciples...*, p. 43, n. 9.

114. Cf. *Vit. Ant.* 3; *His. laus.* 32, 12; 18, 26 y 37.

115. Para la *meditatio* puede verse E. VON SEVERUS, *Das Wort «Meditari» im Sprachgebrauch der Heiligen Schrift*: GuL 26 (1953) 365 ss; H. BACHT, *«Meditatio» in den ältesten Mönchquellen*: GuL 28 (1955) 360-373.

116. Cf. *His. monach.* 2, 5; 8, 50; 11, 5; *His. laus.* 11. 18. 22. 37. 47 y 58.

siste en la *rumia* casi continua de los textos sagrados aprendidos de memoria[117]. La palabra de Dios debía ocupar, por tanto, el espíritu del monje en todo momento[118]. La Biblia era realmente el libro del monje, hasta materialmente hablando: la única cosa que podía conservar después de haber renunciado a todo[119].

La *lectio divina* no acaba, sin embargo, en sí misma. Su objetivo primero es enseñar a vivir según la voluntad de Dios manifestada en su palabra. Tan convencidos están de esto, que los grandes maestros del monacato primitivo consideran que la sola Escritura basta para reglamentar la vida monástica en todos sus pormenores, no sólo en lo que concierne a los grandes temas de la renuncia, la soledad, el cenobitismo y la oración, sino también en lo que se refiere al modo de vestir, comer, hablar, etc. San Basilio se cree obligado a justificar con textos tomados de la Biblia cada uno de los detalles del hábito y de la observancia monacales. La adopción misma de un cinturón de cuero para ceñir el pobre sayal obedece al deseo de imitar la costumbre de los santos personajes de ambos Testamentos: Elías, Eliseo, Juan Bautista, Pedro, Pablo,

117. *Terminada la reunión de los hermanos* —leemos, por ejemplo—, *recitarán todos algún pasaje de la Escritura* (*Praec.* 28). Y también: *Durante el trabajo no hablarán de nada, sino que recitarán un pasaje de la Escritura o guardarán silencio* (*ibid.* 59).

118. *Pongamos un freno, con la incesante rumiación de la palabra de Dios, a la efervescencia de los pensamientos que se agitan en nosotros como agua en ebullición. Mediante esta masticación, nos libraremos de la ley de la concupiscencia y podremos entregarnos a lo que agrada a Dios; nos preservaremos de las preocupaciones del mundo y del orgullo que es una desastrosa locura y el peor de los males* (*Monita S. Pachomii*: Boon, p. 152).

119. Cf. J. MUYLDERMANS, *Evagriana Syriaca*, Lovaina 1952, p. 158.

no menos que al de atenerse al mandato del Señor: *Tened ceñidos vuestros lomos*[120]. *Las Escrituras son realmente suficientes para nuestra instrucción*, decía San Antonio[121]. Y Evagrio Póntico cuenta, lleno de unción, que un hermano, no poseyendo más tesoro que un códice de los evangelios, lo vendió y distribuyó su precio entre los hambrientos; *lo que he vendido* —explicaba— *es el libro mismo que me dice: «Vende lo que tienes y dalo a los pobres»*[122].

La misma vocación a la vida monástica tiene su origen en esa palabra que es acogida por el vocacionado como si fuese una invitación directa y personal del Señor. Así se explica la vocación de monjes como San Antonio, San Simeón, Alejandro, el célebre fundador de los acemetas, etc. La Biblia marcó, pues, la vida de estos cristianos llamados a la perfección desde sus inicios. Su regla de oro es: *Para todo lo que hagas, debes tener el testimonio de las Escrituras*[123]. Esto vale sobre todo para los ermitaños que, en su soledad, no tenían otras leyes de conducta que las que les proporcionaba la Escritura, intepretada a lo sumo por el ejemplo y la palabra de algún anciano carismático; pero también los cenobitas confeccionan sus reglamentos teniendo a la vista la norma de la Biblia. En realidad, las reglas monásticas no son sino adaptaciones de los preceptos de vida contenidos en las Escrituras a las necesidades del cenobitismo. Su misma redacción se nos presenta como un tejido de citas y reminiscencias bíblicas[124].

120. Lc 12, 35. Cf. BASILIO, *Reg. fusius*, 22.
121. *Vit. Ant.* 16.
122. *Prak.* 2, 97.
123. *Apopht., Antonio* 3.
124. Cf. *Vita graeca prima* 12 y 25; *Vies coptes*, pp. 8 y 212; BASILIO, *Reg. fusius*, 5, 3; cit. en G. M. COLOMBÁS, *El monacato primitivo* II, 86-87.

Para San Basilio, por ejemplo, el superior monástico no es más que un intérprete del mandamiento divino, al que él mismo está sujeto. Mandar, en los monasterios, consiste en obedecer y hacer obedecer la Escritura. *Tema, pues, [el superior], decir una palabra o dar una orden al margen de la voluntad de Dios tal cual está formulada en las Escrituras, y ser juzgado como falso testigo de Dios y un sacrílego si introduce doctrinas nuevas en las enseñanzas del Señor u omite alguna de las que le placen a Dios*[125]. Son, por tanto, muchos los argumentos que prueban que la palabra de Dios era, para los antiguos maestros, la realidad fundamental de su vida monástica. Un hombre se hacía monje simple y llanamente porque quería cumplir la voluntad de Dios manifestada en las Escrituras; éste era el empeño de su vida, sostenido hasta en los detalles más insignificantes; las reglas monásticas no pretendían otra cosa que recordar y articular la práctica de esa voluntad salvadora contenida en los libros inspirados.

Los escritos de Nilo revelan un contacto muy rico y personal con la palabra sagrada. Para él, la Escritura es ante todo un alimento espiritual, cuya apetencia manifiesta nuestra condición y dignidad de seres espirituales[126], un agua viva donde se abreva la vida del monje[127], un manjar que posee el exquisito sabor de la miel[128]. Sin embargo, su estilo resulta en ocasiones escasamente atrayente. Nilo lo compara con las aguas poco apetecidas del Jordán a las que es enviado Naamán el Sirio. Pero *la vir-*

125. *Reg. brevius* 98.

126. *Si no deseas realmente las felices y divinas palabras de la Escritura, te asemejarás a las bestias inconscientes y carentes de razón* (*Ep.* 2, 36).

127. Cf. *Ep.* 1, 120.

128. Cf. *Ep.* 1, 262 y 264.

tud de los misterios escondidos en las enseñanzas de Cristo hacen de ellas aguas que saltan hasta la vida eterna, que curan, purifican e iluminan a los que creen, aguas sobrenaturales y maravillosas[129].

Semejante alimento, para que sea nutritivo, ha de tomarse con asiduidad. La meditación asidua de la Sagrada Escritura preserva la mirada del alma[130] y reconforta en las horas de lucha y de tentación[131]. Pero si tiene el poder de purificar, la palabra divina exige también la pureza, pues no revela su intimidad más que a los que se acercan a ella con corazón puro[132]. Por eso el monje no debe contentarse con una lectura diligente y sabrosa de la Biblia, sino que ha de aspirar a hacer de ella oración, salmo, continencia, ayuno, recogimiento, etc.[133]

Las alusiones bíblicas que hallamos en la obra nilana[134] son muy frecuentes. Su ideal de la vida monástica es fiel reflejo de la descripción que de la primera comunidad cristiana ofrece el libro de los *Hechos* (4, 32-35). A veces cita literalmente[135], como teniendo a la vista el texto bíblico; otras, parece hacerlo de memoria[136] o simplemente trae a colación una frase o palabra alusiva al asunto del que trata. Así, la *esteva del arado* de Lc 9, 62,

129. *Ep.* 2, 141.
130. Cf. *Ep.* 2, 198.
131. Cf. *Ep.* 3, 99.
132. Cf. *Ep.* 2, 134.
133. *Ep.* 2, 134 y 135.
134. Limitamos nuestro estudio al *Tratado ascético* (PG 79, 720-809).
135. Así Mt 6, 26; 6, 28; 5, 40; 23, 15; Lc 10, 7; Lm 4, 19; Dt 8, 3 (cf. *De mon. excer.*, cc. 1 ss.).
136. Cf. *ibid.*, c. 6 (Lc 10, 4); 8 (Mt 7, 15; 23, 27; Dt 23, 14); 11 (Mt 10, 8; Rm 15, 1; 15, 3; Lc 8, 14); 12 (1 Co 6, 7; 6, 17; 2 Tm 2, 5; Ef 5, 3); etc.

la *búsqueda exclusiva del Reino* de Mt 6, 33, la *vara de Moisés* de Dt 23, 14, el *poder de curar* de Mt 10, 8, el *escándalo* de Mt 18, 6-9, el *desprecio del cuerpo* de Mt 10, 28 y 1 Tm 4, 8, la *fraternidad* de Mt 5, 21-26, los *litigios* de 1 Co 6, 7, las *riquezas* de Lc 6, 24, Ha 2, 6, 1 Co 6, 17, las *fatigas sin recompensa* de Qo 6, 7, etc.[137]

Para Nilo, la Biblia es ante todo un libro del que se puede aprender tanto lo bueno, para imitarlo, como lo malo, para rechazarlo[138]. Muchos de sus personajes —Moisés, Elías, Eliseo, Ezequiel, Gedeón, Juan Bautista, Pablo— se presentan como auténticos modelos de conducta para un cristiano que aspira a la perfección[139]. Nuestro asceta admira en particular la virtud y audacia de profetas como Elías (1 R 18, 18) y Eliseo (2 R 3, 14) capaces de oponer-

137. Cf. *ibid.*, cc. 1 ss.

138. Cf. la historia de Naboth y Acab (1 R 21, 1-16) o la de los israelitas en su travesía por el desierto (Ex 16-17), en el c. 13.

139. Es un procedimiento muy común entre los padres del monacato. Ya San Atanasio, en la *Vita Antonii*, se complace en acentuar los rasgos de su héroe que más le asemejan a las grandes figuras de la historia de Israel —David, Elías, Eliseo, Ezequiel...— para darnos a entender que Antonio era, como ellos, un amigo de Dios. Y al trazar el elogio de su hermano Basilio, Gregorio de Nisa lo compara con Moisés y Elías (cf. PG 46, 289 y 809; 796-805). San Pacomio empieza su primera catequesis recordando las eximias virtudes de los patriarcas del AT (cf. CSCO 160, 1-2). Todos los personajes bíblicos tienen alguna cosa que enseñar al monje: José, la guarda de la castidad; Job, su inagotable paciencia; Moisés y David, el difícil arte de hermanar la fuerza con la dulzura. Hasta sus mismas faltas constituyen una lección aprovechable (cf. EFRÉN, *Sermo de monachis, ascetis et eremitis* 7). Por eso, no es extraño que sea en las soledades del desierto bíblico donde los monjes encuentren a sus modelos, precursores e ilustres antepasados: Elías, Eliseo, Juan Bautista. Pero este árbol genealógico prosigue en el NT con la figura incomparable de Jesús, los apóstoles y la primera comunidad de Jerusalén.

se a los planes de los poderosos, de separar las aguas de un río (2 R 2, 8-14) o de curar ciertas enfermedades, e inmunes a la dádiva y al regalo (1 R 5, 1 ss.).

La interpretación que ofrece de los diversos pasajes de la Escritura es con mucha frecuencia alegórica —raras veces, literal o histórica—, pero siempre con una finalidad ascético-mística. El verdadero lector de la Biblia (resp. el monje) debe buscar permanentemente en ella el significado moral o místico que se esconde tras la historia o el símbolo.

Cuando la Escritura habla de la *impureza* de los que se apoyan en sus propias manos para caminar o del que tiene muchos pies (Lv 11, 20) está utilizando un lenguaje enigmático y simbólico que pide una correcta interpretación: *Anda con las manos* —dice— *el que en ellas se apoya y pone su esperanza; camina sobre cuatro pies el que se aficiona de tal manera a las cosas sensibles que su espíritu acaba absorbido por estas cosas; y marcha sobre muchos pies el que se ha dejado envolver por las realidades corpóreas*[140]. Tras esta explicación, Nilo, siguiendo el más puro estilo alejandrino, asocia inmediatamente al pasaje comentado otros textos que vienen a reforzar su interpretación. Así, Pr 25, 17: *Pon tu pie raras veces en casa de tu amigo, para que nunca se canse de ti y llegue a aborrecerte.* El perfecto —comenta— debe ser hombre de un solo pie, y éste raramente atraído por los intereses del cuerpo. La palabra *amigo* le sugiere de inmediato Jn 15, 14: *Vosotros sois mis amigos.* Lo seremos si sólo en contadas ocasiones ponemos nuestro pie en su (de Cristo) casa para suplicarle por nuestras necesidades corporales, porque de lo contrario podríamos provocar su enojo y su repulsa.

140. *De mon. excer.*, 14.

Las *piernas erectas* y los *pies alados* de los que habla Ezequiel (1, 7)[141] son, a juicio de Nilo, *la estabilidad de la mente* y *la agilidad para entender* propias de tales individuos. El lenguaje del profeta, que se inscribe dentro del género apocalíptico, es ya simbólico de por sí. Luego para hacer una interpretación espiritual del mismo, como la que ofrece el de Ancira, no será siquiera necesario el recurso al procedimiento alegórico; bastará leer el sentido del símbolo en su nivel primero o literal.

Pero en la mayoría de los casos Nilo se verá obligado a recurrir a la alegoría para hallar un sentido más profundo en el relato. Así, cuando comenta el episodio de Jonatán, que tiene que andar a gatas (*a cuatro pies*: 1 S 11, 2 ss.) para combatir contra Najás, el Ammonita. Lo que el autor sagrado presenta como hecho histórico es, para nuestro intérprete, símbolo de una realidad más profunda: la lucha ascética contra el espíritu del mal, simbolizado en la serpiente (=Najás). Nilo no niega el valor histórico de la narración, pero éste queda en un segundo plano. Lo que en realidad le interesa es su significado simbólico y espiritual.

En su exégesis a 2 S 4, 1-7, que narra la historia de Yebute, Nilo llega a desconfiar de la misma historicidad del relato debido a los absurdos que se seguirían de entender el texto en su literalidad. Pero los detalles de esta narración en la que se mezcla la fantasía con la historia son enormemente significativos si se entienden en su sentido espiritual, es decir, si se interpretan como elementos propios de una alegoría. La historia de este rey, que confía la custodia de la casa a su mujer y es asesinado mientras duerme, *nos enseña* —concluye nuestro exégeta— *a*

141. Cf. *ibid.*, 15.

mantenernos distantes de las cosas corpóreas y a no confiar a los sentidos la custodia de nosotros mismos[142]; tiene, pues, carácter ejemplificador. El rey es el espíritu. Su mujer, la inteligencia que custodia la puerta de los sentidos. Cuando ésta se aplica a las cosas materiales, descuidando la vigilancia que ha de mantener sobre los sentidos, entran por esta puerta enemigos furtivos que dan muerte al espíritu. Tal es el significado místico del relato. E inmediatamente el texto de apoyo: Gn 18, 8-9. Por eso, Abraham no confió la custodia de su casa a su mujer, sino que la guardó él mismo. En efecto, conocía *la fuerza engañosa de los sentidos que, prendados con deleite de las cosas sensibles, distraen a la mente y la persuaden*[143].

Luego Nilo, aún admitiendo la historicidad del relato bíblico, considera que hay una realidad más profunda, de la que la misma historia es figura. Así, la actuación de Josué (Jos 4, 1), que manda sacar piedras del río Jordán con el fin de levantar una columna en la que se inscriba la hazaña de la travesía para enseñanza de los que hayan de venir después, es figura de esa acción, propia del director espiritual, que consiste en sacar a la superficie los pensamientos sumergidos en las profundidades de la vida pasional para darlos a conocer y que semejante experiencia (ascética) se convierta en ciencia para los demás[144].

Los ejemplos de interpretación alegórica se multiplican a lo largo de la obra nilana: el *candelabro estable y bien torneado* del templo (Ex 25, 31 ss.) es símbolo de la

142. *De mon. exerc.*, 16.
143. *Ibid.*, 16.
144. Cf. *ibid.*, 24.

estabilidad y gravedad que debe adornar al que ha sido puesto para iluminar a otros, es decir, al director espiritual; y la *pila que transportan los bueyes* es figura del maestro que, *por tener que purificar las acciones de sus discípulos, no puede quedar incólume de toda mancha*; *la tabla de arcilla* en la que el profeta debe dibujar la ciudad de Jerusalén (Ez 4, 1) simboliza la santidad del discípulo que debe ser moldeada por el maestro, y los *ídolos* que esconde Jacob en el territorio de Siquem (Gn 31, 31 ss.) son las *torpes imaginaciones* escondidas en el campo de batalla; *tomar Siquem con espada y arco* (Gn 37, 12) es lograr el dominio de las pasiones. Parecidas exégesis aplica al *hierro del hacha* que cae al río (2 R 6, 5), símbolo de la cruz y del bautismo, a las *espadas* que deben transformarse en azadones (Is 2, 4), a los *árboles frutales* que han de plantarse en la tierra de promisión (Lv 19, 23) o a los *años de servicio* que cumplió Jacob para lograr se le concediese la mano de Raquel (Gn 29, 16)[145].

Nilo persigue siempre el provecho espiritual de sus lectores o discípulos, intentando inculcarles la doctrina ascético-moral que se deduce del texto sagrado y sirviéndose como medio de la alegoría. Semejante recurso le permite ver en la *descendencia de Babilonia* (Is 14, 22) las imágenes generadoras de pasiones que se hallan en las despensas de los sentidos; y en los *pequeños que deben ser estrellados contra la roca* (Sal 137, 9), las pasiones recién nacidas y todavía fáciles de extirpar. El *león hormiguero* de Jb 8, 11-12 pasa a ser la pasión, primero modesta e insignificante como una hormiga, y después fuerte como un león. La *guerra entre asirios y sodomitas* (Gn 14) se convierte, por obra y gracia de la alegoría, en la lucha

145. Cf. *De mon. exerc.*, cc. 28 ss.

que sostienen los sentidos contra las cosas sensibles, y la *mujer de Lot*, transformada en estatua de sal (Gn 19, 26), en la imagen del que retorna a las cosas abandonadas empujado por la costumbre[146]. *Caminar sobre el pecho* (Gn 3, 14) es andar en la ira, y *arrastrarse sobre el vientre* es vivir entre placeres. El *pectoral* que coloca Moisés en el pecho del sacerdote (Ex 28, 4) es símbolo de la razón que debe poner freno a los impulsos de la ira; las *tripas* de la víctima sacrificial que lava el mismo Moisés (Lv 9, 14) designan el placer de los sentidos, y los *pies*, el ingreso y el progreso en la virtud; el *muslo* o *miembro viril* (Gn 24, 2; 32, 25. 32) es figura de la tensión espiritual, y el *cocinero-jefe* de los babilonios, que destruye las murallas de Jerusalén (Jr 52, 14), símbolo de la pasión de la gula que arruina la ciudadela de las virtudes y la paz del alma[147]. *Estar desnudo* (Am 2, 16) es estar libre de preocupaciones materiales, pues los *vestidos* son *las cosas corpóreas de las que procede el placer que nos domina y esclaviza*. La esposa del Cantar, *cual lirio que florece entre los cardos* (Ct 2, 2), es el alma perfecta, libre de las solicitudes del mundo. En cambio, el *alma menstruada* a la que alude Lv 15, 25 es la que ha reducido al mínimo su actividad por estar ensimismada y poseída por la torpe fantasía[148].

Entre las citas bíblicas de Nilo se encuentran textos de las cartas segunda y tercera de San Juan y de San Judas. También hallamos las perícopas de Daniel en el foso de los leones[149] y de los tres jóvenes hebreos en el horno[150].

146. Cf. *ibid.*, cc. 51 ss.
147. Cf. *ibid.*, 55-59.
148. Cf. *ibid.*, 65 ss.
149. Cf. *Ep.* 1, 88.
150. Cf. *Ep.* 2, 310.

Además, hay alusiones al libro de Ester[151] y pasajes de la carta de Santiago[152] y de la epístola a los Hebreos[153]. Las citas de apócrifos, tanto del A como del NT, son muy raras.

Aparte de la Septuaginta, Nilo recurre también a otras versiones griegas como la de Simmaco[154] o las de Aquila y Teodoción[155], cuyas variantes ofrece a la consideración del lector.

Concluyendo, se puede decir que la exégesis nilana denuncia una fuerte tendencia alejandrina. Sin renegar del sentido literal o histórico, busca siempre y en todas partes un significado moral o místico[156]. Para ello se sirve del procedimiento alegórico en cualquiera de sus formas, sin descartar el recurso, no carente de ingenio, a la etimología de los nombres[157], tan común en la escuela de Alejandría.

IV. SÍNTESIS DE SUS OBRAS

La obra literaria de Nilo de Ancira, a pesar de su extensión y a falta de una edición crítica[158], resta en su

151. Cf. *Ep.* 2, 220.
152. Cf. *Ep.* 3, 228.
153. Cf. *Ep.* 2, 251.
154. Cf. *Ep.* 3, 78.
155. Cf. *Ep.* 3, 191.
156. Cf. *Ep.* 2, 223.
157. Así lo hace ver en su *Ep.* 1, 90: «Deseas conocer el significado de los nombres de los patriarcas. Pues yo te lo digo. Rubén significa *el hijo que ve*; Simeón, *la obediencia de Dios*; Leví, *soldado*, es decir, unido a Dios y vecino al cuerpo; Judas, *confesión*; Isacar, *salario de los santos*; Zabulón, *liberación nocturna*; José, *aditamento del Señor*; Benjamín, *hijo de la derecha*; Dan, *juicio*; Neftalí, *tronco hundido* u *oración*; Gar, *oportuno* o *acostumbrado*; Aser, *riquezas* o *felicidad*».
158. La conservamos en el *Migne* (PG 79) que, a su vez, se ha servido de las ediciones de L. Allatius, P. Poussin, J. M. Suárez, F. Combefis y J. B. Coteler.

conjunto suficientemente delimitada. El autor del *Tratado ascético* escribe de manera abundante y fácil, tanto que ni siquiera le asustan las frecuentes repeticiones. Se niega por principio a adoptar un estilo más brillante, porque quiere evitar a toda costa esa coquetería que él considera indigna de un monje. Antes que eso prefiere asumir el riesgo de escribir al modo de un bárbaro. Llega incluso a disculparse por las reminiscencias de las literaturas clásicas que se advierten en sus escritos [159].

Su obra solía agruparse en tres secciones: 1) correspondencia; 2) escritos morales; y 3) escritos referidos al monaquismo. Hoy, descartados como inauténticos algunos de los escritos que se le atribuían [160], dividiremos su producción literaria en dos grandes apartados: 1) cartas; y 2) tratados.

159. Cf. J. STIGLMAYR, *Der Asketiker Nilus Sinaita und die antiken Schriftsteller*, en *Zeitschr. für kath. Theologie* 39 (1915) 576 s.

160. Tales son el *De oratione*, obra de Evagrio Póntico; *De octo vitiosis cogitationibus*, compilación de la doctrina de los ocho pecados capitales de Casiano; *Ad Eulogium monachum*, al parecer, también obra de Evagrio; y *Ad Agathium monachum Peristeria seu tractatus de virtutibus excolendis et vitiis fugiendis*, opúsculo de mentalidad y estilo muy distintos a los de Nilo de Ancira, compuesto en Alejandría hacia la mitad del siglo V. El parentesco entre las obras de Nilo y de Evagrio es tal que, a veces, no bastan los simples criterios literarios para distinguirlas. Además, es evidente que la tradición griega ha utilizado el nombre de Nilo para conservar y transmitir ciertas obras de Evagrio puestas bajo sospecha tras la condena de éste. En determinados casos, sólo la comparación con la tradición siríaca nos permite restituir a Evagrio lo que es suyo. Para un análisis más detallado de la paternidad de estas obras, véase K. HEUSSI, *Untersuchungen*, 160-166; E. PETERSON, *Zu griechischen Asketikerns* III, en BNJ 9 (1932-33) 52; S. MARSILI, *Résumé de Cassien sous le nom de St. Nil*, en RAM 15 (1934) 241-245.

1. CARTAS

La correspondencia del abad de Ancira es tan voluminosa como la de San Isidoro de Pelusio[161]. Ya el segundo concilio de Nicea (788) y Focio en su *Biblioteca* (cod. 201) aluden a una colección de cartas nilanas. El examen crítico de la edición de Allatius revela que muchas de estas cartas fueron arbitrariamente divididas en piezas independientes. Otras son tan breves —apenas una frase— que han tenido que ser mutiladas. Algunas se repiten en todo o en parte. Se ha demostrado, además, que determinadas cartas son sólo extractos de ciertos tratados del mismo autor[162] o incluso de otros como el Crisóstomo[163]. A pesar de todo, sería un error hacer del *epistola-*

161. Su primer editor fue Poussin, que en 1657 presentó en París una edición de 365 cartas según un manuscrito de Florencia. Pero la más completa es la que vio la luz en Roma, en 1668, y que después pasó a la *Patrologia* de *Migne* (79, col. 81-581), obra de León Allatius. Esta edición contiene 1.061 cartas distribuidas en cuatro libros. A ellas habría que añadir una dirigida al escolástico Nemertius, atribuida por Pitra, su editor en versión latina, a Anastasio (cf. *Spicilegium Solesmense*, Paris 1855, t. III, p. 398). Principales estudios sobre la *correspondencia* de Nilo son los de S. HAIDACHER, *Chrysostomusfragmente in der Briefsammlung des hl. Nilus*, en Chrysostomika (Roma 1908) 226-234; J. STIGLMAYR, *Der Asketiker Nilus Sinaita und die antiken Schriftsteller*, en ZkTh 39 (1915) 576-581; K. HEUSSI, *Untersuchungen* 31, 123; V. WARNACH, *Das Mönchtum als «pneumatiche Philosophie» in den Nilusbriefen*: Vom christlichen Mysterium. Festschrift O. Casel (Düsseldorf 1951) 135-151; E. DEMOUGEOT, *Quelques témoignages de sympathie d'Orientaux envers saint Jean Chrysostome exilé*, en Studi Bizantini e Neoellen (1953) 44-54; J. GRIBOMONT, *La tradition manuscrite de S. Nile. I: La correspondance*, en SM 11 (1969) 231-267.

162. Así sucede con pasajes importantes del *Tratado ascético*.

163. Cf. S. HAIDACHER, *Chrysostomusfragmente in der Briefsammlung des hl. Nilus*, en *Chrysostomika* 1, Roma 1908, 226-234.

rio nilano una simple antología de textos, como han querido algunos estudiosos modernos. El *corpus* es homogéneo y fundamentalmente auténtico, y se remonta al mismo Nilo, aunque con el tiempo y a fuerza de revisiones se le hayan añadido nuevas cartas e incorporado elementos espurios [164].

La figura franca y, a la vez, tosca, que surge de estos escritos es la de uno de aquellos maestros de espiritualidad, profundamente conocedores de la Sagrada Escritura, que combinaban una visión profunda del alma humana con una notable sabiduría mundana.

Sus destinatarios pertenecen a todas las clases sociales de la vida eclesiástica, civil y militar. Entre ellos se cuentan senadores, tribunos, cónsules, administradores, ayudas de cámara, banqueros, escribanos, copistas, lectores, rétores, gramáticos, sofistas, arquitectos, peritos en leyes, espadarios y hasta el mismo emperador; obispos, presbíteros, diáconos, subdiáconos, archidiáconos, herejes, eunucos, vírgenes, viudas, archimandritas y sobre todo monjes.

164. J. Cameron destaca, por ejemplo, que algunas de estas cartas no pueden ser anteriores al siglo VI. Otras —como la *Ep.* 1, 286, a Gainas, contra el arrianismo— parecen haber sido deliberadamente introducidas para mostrar a un Nilo en lucha contra las herejías. La carta es, en realidad, el resumen de un sermón del Crisóstomo sobre Hb 1, 3. La *Ep.* 4, 1, que desaconseja *a su discípulo* la lectura del AT está en contradicción con las demás obras nilanas y con su permanente recurso a los textos veterotestamentarios. Las *Ep.* 4, 61 y 4, 62, sobre la decoración de las iglesias y San Platón de Ancira, no son conocidas más que por su citación en el 7° Concilio ecuménico de Nicea (787) contra los iconoclastas y podrían haber sido compuestas *ad casum*. Cf. A. CAMERON, *The Authenticity of St. Nilus of Ancyra*, en *Greek, Roman and Byzantine Studies* 17 (1976) 181-196; H. G. THÜMMEL, *N. v. A. über die Bilder*, en *Byzantinische Zeitschrift* 71 (1978) 10-21; J. GRIBOMONT, *La tradition manuscrite de S. Nil. I. La Correspondance*, en *SM* 11 (1969) 231-267.

El contenido de las cartas es tan variado como sus destinatarios. Algunas son de corte exegético. En ellas el autor recurre con mucha frecuencia a la interpretación alegórica, aunque advierte más de una vez que no quiere sacrificar el sentido literal o histórico[165]. Las hay de contenido doctrinal o dogmático, como las ocho cartas dirigidas a Gainas, jefe de los godos, que constituyen una enérgica refutación del arrianismo. Otras tienen como tema de reflexión la doctrina cristológica. Así la *Ep.* 3, 91, donde se afirma que Cristo es *una sola hypóstasis* y *un solo prósopon*; o la 2, 292, en la que se dice que Cristo es Dios y hombre en una sola persona; luego su madre, María, es *theotokos*[166].

Pero el tema más recurrente en su epistolario es el que podemos llamar ascético-místico: la consecución de la perfección mediante la imitación de Cristo, el Maestro de la filosofía verdadera o *filosofía espiritual*, la única digna de Él[167]. El ejercicio ascético no es sino un medio para liberarse de las pasiones y alcanzar el estado de *apatheia* y la unión con Dios[168], una meta que sólo puede lograrse después de una prolongada lucha y que, una vez lograda, se puede perder y recobrar de nuevo mediante la penitencia[169].

165. Cf. *Ep.* 2, 223.

166. *Ep.* 2, 180. No faltan autores, como J. Cameron, que desconfían mucho de la autenticidad de estas cartas de contenido doctrinal. Podrían deberse simplemente a la necesidad de proporcionar a la tradición cristiana, sobre todo después de la condena de Evagrio en el 553, la obra de un monje ortodoxo. Véase *supra*, n. 164.

167. Cf. *Ep.* 2, 257 y 305.

168. Cf. *Ep.* 2, 89, 139 y 257.

169. Cf. *Ep.* 2, 139; 2, 46 y 140. Ver esta misma *Intr.*, II. *Nilo, maestro de vida espiritual.*

2. TRATADOS [170]

Discurso a Albiano

Se trata de un panegírico al monje gálata Albiano, que había sido discípulo del sacerdote, y más tarde obispo, Leoncio en Ancira, su ciudad natal. Tras haber marchado en peregrinación a Tierra Santa, terminó sus días viviendo como un ermitaño en el desierto de Nitria. Nilo nos presenta su vida como modelo de verdadera filosofía: una vida ejemplar fundada en la palabra bíblica y en la pobreza que le aseguró la alegría. El estilo oratorio de la obra nos remite a los primeros escritos de Nilo [171].

De la excelencia de los monjes o De las ventajas que se siguen para los monjes de vivir lejos de las ciudades en los desiertos

El tratado nilano compara la vida monástica de los monjes del desierto con la que es posible llevar en los monasterios enclavados en las ciudades, destacando las ventajas de aquélla sobre ésta: aleja distracciones y tentaciones (cc. 1-24) y evita la gloria vana (cc. 24-26) [172].

170. Excluimos momentáneamente el *Tratado ascético*, que será objeto de un estudio más amplio. Cf. *infra*.

171. La *Oratio* fue editada en Paris, en 1639, por el P. Poussin, reeditada por Allatius y recogida en la *Patrologia* de *Migne* (PG 79, 696-712). C. Astruc descubrió un nuevo manuscrito: cf. Scriptorium 8 (1954) 293-296.

172. El tratado de Nilo carece de originalidad. Es patente su recurso a lugares comunes de la literatura monástica. Su lectura nos evoca sobre todo el *Contra los adversarios de la vida monástica* de JUAN CRISÓSTOMO (PG 47, 319-386), compuesto entre el 378 y el 385.

Tampoco aquí se echa en falta la ilustración ejemplificante de la Biblia: el desierto purifica a los que, como el pueblo de Israel, hacen por él su travesía (c. 9), o a los que, como el Bautista, huyen de *Jerusalén* para retirarse a la *soledad del Jordán* (c. 12). La actitud de María, consagrada a la meditación de las palabras del Señor y a la oración intensa, es superior a la de Marta, agobiada por las solicitudes de este mundo (c. 16). Tal es la superioridad propia de los monjes del desierto[173].

Sobre la pobreza voluntaria[174]

Tratado dirigido a la diaconisa Magna de Ancira allá por el 426 ó 427[175], ciertamente después del *Tratado ascético*, puesto que en el exordio de la obra se alude a la problemática tocada en tal escrito. Es su composición ascética más elaborada, verdadera exposición de su ideal monástico.

El Ancirano distingue aquí (cc. 1-35) tres clases de pobreza: 1) la *sublime* o pobreza de los que se dedican exclusivamente al servicio de Dios sin tener que preocuparse en absoluto del cuidado corporal; tal sería el estado (paradisíaco) de Adán antes de la caída; 2) la *mediana* o pobreza de los que viven del trabajo de sus manos, reservando el resto de su tiempo al cuidado del alma, a la ora-

173. Cf. PG 79, 1061-1093; F. DEGENHART, *Der hl. Nilus*, 93-95.

174. Al título «Περὶ ἀκτημοσύνης» acompaña un subtítulo: *A la muy venerable Magna, diaconisa de Ancira* (PG 79, 968).

175. Su alusión a la revuelta provocada por la marcha de los acemetas de la capital en el 425 permite datar la obra en torno al 426 ó 427. Es la última composición de Nilo que hubo de morir poco después, tal vez hacia el 430.

ción y lectura de la Biblia y a la práctica de la virtud; ésta tendría que ser la pobreza característica del verdadero monje; y 3) la *ínfima* o pobreza de los que viven entregados al deseo de obtener posesiones terrenas, actitud que desgraciadamente se había generalizado entre los monjes de la época y que constituía una auténtica apostasía contra el ideal monástico. Nilo no duda en calificar de idolatría o culto a los bienes terrenos las enormes propiedades y los grandes rebaños de ganado que poseían las instituciones religiosas[176].

El tratado es, al mismo tiempo, una refutación implícita de la total ociosidad recomendada por los mesalianos que rechazaban el trabajo so pretexto de que hacía imposible la oración continua[177]. Para Nilo, en cambio, la *pobreza mediana*, que incluye el trabajo manual, libera al monje de inquietudes inútiles y le hace ἀμέριμνος (c. 36). Además, pone límites a su imaginación y facilita su lucha contra los malos pensamientos. Por otra parte, no impide la práctica de la oración y la meditación que permiten imitar a Dios (cc. 43-47).

El influjo de Evagrio en esta obra parece incontestable. Tanto su vocabulario como su espíritu y nociones ascéticas —necesidad del trabajo manual, lazo de unión entre potencia imaginativa y malos pensamientos, elogio de la dulzura— son evagrianos.

Maestros y discípulos

Es una pequeña consideración sobre el monaquismo, dirigida a maestros de novicios y a los mismos novi-

176. Cf. *De vol. paup.*, 13, 29 y 30; F. DEGENHART, *Der hl. Nilus Sinaita*, 100-102.
177. Cf. *ibid.*, 21.

cios, en forma de sentencias o aforismos. Fue publicada por primera vez, con una antigua versión latina, en 1908[178].

Los ocho espíritus del mal

El tema que se toca en este escrito, los pecados capitales, era muy popular en los ambientes monásticos del siglo IV. Tanto Evagrio Póntico como Juan Casiano le dedicaron sendos tratados[179]. Se llaman *capitales* por ser raíz u origen de otros pecados, y se enumeran en el siguiente orden: gula, lujuria, avaricia, ira, tristeza, pereza, vanidad y soberbia[180].

Estas son las obras de Nilo que la crítica más actual considera auténticas. Echemos ahora un vistazo a las falsas atribuciones.

3. OBRAS ESPURIAS

Ya hemos aludido a la falsedad de algunas atribuciones nilanas como el tratado *Sobre la oración* o la ex-

178. El estilo aforísmico de este opúsculo es evagriano, si bien su contenido no dista en absoluto de lo tratado en la segunda parte del *Tratado ascético*. De hecho, la versión siríaca se lo otorga a Evagrio. Para mayor información, ver P. VAN DEN VEN, *Un opuscule inédit attribué à S. Nil*, en Mélanges G. Kurth (Lieja 1908) 2, 73-81. J. MUYLDERMANS añadió algunas correcciones al texto: *Le «De magistris et discipulis» de S. Nil*, en Mus (1942) 93-96.

179. Algunos mss griegos atribuyen esta obra al mismo Evagrio, bajo cuyo nombre se conoce también en las tradiciones siríaca, árabe y etíope. Cf. E. PETERSON, *Nilus' «De octo espiritibus» im Isaak-Florilegium*: ZkTh 56 (1932) 596-599.

180. Migne recoge la ed. de J. M. SUÁREZ (PG 79, 1145-1164). J. MUYLDERMANS hizo una nueva recensión: *Une nouvelle recension du «De octo spiritibus malitiae»*, en Mus 52 (1939) 235-274.

hortación *Al monje Eulogio*[181], ambos escritos ascéticos de sabor evagriano. Es verdad que ocho de las máximas de aquel tratado recurren en los *Apophthegmata Patrum* bajo el nombre de Nilo y en el mismo orden, y que Focio (*Bibl. cod.* 201) se lo atribuye a éste. Pero son muchos los indicios que hablan de Evagrio como su autor. Con su nombre lo citan los sirios y a él lo atribuye la versión siríaca; y el autor del opúsculo *De malignis cogitationibus*, que ciertamente es Evagrio, hace una alusión al *De oratione* como a obra propia. Además, su pensamiento y estilo reflejan la personalidad del Póntico, como ha demostrado Hausherr[182].

Algo similar sucede con el *Ad Eulogium monachum*. El primero en atribuir esta exhortación a Nilo fue Nicéforo Calixto en el siglo XIV. Pero son varios los manuscritos que otorgan su paternidad a Evagrio[183].

El *De octo vitiosis cogitationibus* constituye una abreviación de la segunda *Epistula ad Castorem*[184] del Pseudo-Atanasio que, a su vez, no es más que un compendio griego de la doctrina de Casiano sobre los ocho pecados capitales[185].

Las *Colecciones gnómicas o de sentencias*, que Focio y Nicéforo Calixto atribuyen a Nilo, no son otra cosa

181. Véase *supra*, n. 160.

182. Cf. I. HAUSHERR, *Le De oratione de Nil et Évagre*, en RAM 14 (1933) 196-199; *Le traité de l'oraison d'Évagre le Pontique*, en RAM 15 (1934) 34-93, 113-170; *Comment priaient les Pères?*, en RAM 32 (1956) 33-58, 284-296.

183. Cf. J. MUYLDERMANS, *A travers la tradition manuscrite d'Évagre le Pontique*, Lovaina 1932, 62-65; M. VILLER: RAM 14 (1933) 102.

184. Cf. PG 28, 872-905.

185. Cf. S. MARSILI, *Résumé de Cassien sous le nom de St. Nil*: RAM 15 (1934) 241-245.

que compilaciones de sus escritos —por tanto, suyas en cuanto al contenido, no en cuanto a la forma— o sentencias del mismo Evagrio[186].

Otro de los escritos atribuidos a Nilo es el *Enchiridion o Manual de Epicteto*, una paráfrasis cristiana a la obra del filósofo estoico. Aún no se conoce a su autor, pero es ciertamente un escritor posterior al siglo VI[187].

4. Obras perdidas

La historia de la literatura cristiana ha conocido ciertos escritos de Nilo que no han llegado hasta nosotros. Entre ellos se cita un tratado *sobre la Penitencia* que Nilo habría enviado al diácono Policronio[188] en una carta. No obstante, los extractos de esta obra nos remiten demasiado a un tratado de San Juan Crisóstomo sobre el mismo tema, *De compunctione*[189].

Dos *cadenas* dan testimonio de que Nilo compuso un *comentario al Cantar de los Cantares*[190]. La primera

186. Migne ofrece tres series de máximas bajo el nombre de Nilo: *Institutio ad monachos* (PG 79, 1235-1240), *Sententiae abducentes hominem a corruptibilibus et incorruptibilibus unientes* (79, 1239-1250) y *Capita paraenetica* (79, 1249-1264). Los números 1-14 de la última serie forman un alfabeto gnómico y han sido reeditados por Elter con el nombre de Evagrio, a quien pertenecen muchas de estas sentencias. Cf. J. Muyldermans, *Evagriana*: Mus (1938) 191-226.

187. Puede verse C. Wotke, *Jnadschriftliche Beiträge su Nilus' Paraphrase von Epiktets Handbüchlein*, en WSt 14 (1892) 69-74; F. Liguori, *Il «Manuale» di Epicteto tra i cristiani*, en SC 28 (1930) 297-303; M. Spanneut, *Epictète*, en DS 4, 1 (1959).

188. Cf. *Ep.* 3, 11; K. Heussi, *Untersuchungen*, 76 ss.

189. Cf. PG 47, 393.

190. Algún estudioso ha intentado la reconstrucción del mismo. Así, A. Sovic, *De Nili monachi commentario in Canticum Cantico-*

(siglo VI) es de Procopio de Gaza[191]; la segunda (siglo XI), de Miguel Psellus[192]. Procopio cita a Nilo sesenta y una veces; el número y la extensión de sus citaciones revelan que se sirvió de un comentario continuo. La forma en que Nilo interpreta algunos versículos del Cantar en sus cartas[193] es la misma que se halla en los fragmentos de Procopio. Por eso, apenas quedan dudas sobre la autenticidad del citado comentario.

A la luz de estos fragmentos se ve con claridad que Nilo interpretó el texto bíblico alegóricamente, siguiendo muy de cerca el comentario homónimo de Orígenes, no obstante dar a su interpretación un marcado carácter monástico. El asceta de Ancira expone su visión del *Cantar* en un prólogo de notable extensión. Se trata de *una profecía del cortejo nupcial místico del alma perfecta y el Verbo*

rum reconstruendo, en Bibl 2 (1921) 45-52; *Über die Rekonstruktion des verloren gegangenen Hohelied-Kommentars von Nilus Monachus* (Comun. en el II Cong. Inter. de Est. Bizantinos, Belgrado 1927-1929, 85-89). Los mss de la cadena del grupo A de FAULHABER (cf. DBS, t. 1, col. 1158) transmiten un texto más largo, que corresponde al *Comen.* de Nilo y a las *Hom. sobre el Cantar* de Gregorio de Nisa. Otro grupo, respresentado por un único ms (*Cantab. Trin. Coll.* 0 154, 11 e s., no examinado por Faulhaber), confirma que los fgms de Nilo forman parte de un comentario continuo, quizá uno de los más completos de la tradición griega.

191. PG 87/2, 1545-1754.

192. Cf. M. FAULHABER, *Hohelied-, Proverbien- und Prediger-Catenen*, Theologische Studien der Leo-Gesellschaft 4, Wien 1902, XI-73; R. DEVREESSE, *Chaînes exégétiques grecques*, DBSup 1 (1928) 1158-1161, 1163, 1171, 1202; *Les anciens commentateurs grecs des Psaumes*, Studi e Testi 262, Roma 1970, 324; R. BROWNING, *Le commentaire de S. Nil sur le Cantique*, en Rev. des études byzantines 24 (1966) 107-114; J. KIRCHMEYER, *Un commentaire de Maxime le Confesseur sur le Cantique?*, en SP VIII = TU 93 (1966) 406-413.

193. Cf. *Ep.* 1, 331; 2, 197; 2, 282.

de Dios. La esposa del *Cantar* es, como en el gran Alejandrino, una figura de la Iglesia que procede de la gentilidad o del alma individual, en particular, del alma del monje.

Focio[194] y Migne[195] citan largos pasajes de cinco *sermones* de San Nilo, dos *sobre la Pascua* y tres *sobre la Ascensión*. Pero la personalidad del autor no está del todo clara. Podría tratarse de otro Nilo. Y, al parecer, una de las homilías sobre la Ascensión hay que concedérsela a Proclo y otra, la tercera, a Nestorio[196].

Anastasio el Sinaíta presenta un fragmento que lleva por título *Nili ex iis quae scripsit ad Eucarpium monachum* (*Quaestio* 3)[197]. Ahora bien, entre los destinatarios de las cartas de Nilo figura un tal Pionius, cuyo padre, llamado Eucarpius, era amigo íntimo del monje de Ancira[198]. Más no se sabe de esta carta o tratado.

Por último, Nicéforo Calixto menciona un tratado *Contra los paganos*[199], como digno de contarse entre los mejores escritos de Nilo. Pero carecemos de cualquier otra noticia o referencia.

V. EL TRATADO ASCÉTICO

1. CONTENIDO

Convencionalmente la obra se ha dividido en tres partes. La primera expone los orígenes del mensaje ascéti-

194. Cf. *Bibl. cod.* 276.
195. Cf. PG 79, 1489-1502.
196. Es lo que piensa C. MARTIN, *Proclus de Constantinople, Nestorius et le «bienheureux Nil»*, Εἰς τὴν Ἀνάληψιν, en RHE 32 (1936) 929-932.
197. Cf. PG 89, 357.
198. Cf. *Ep.* 3, 31.
199. Cf. *His. eccl.* 14, 54.

co en el seno del monaquismo (1-20); la segunda ilustra los cometidos del abad (21-41), y la tercera se dirige a los monjes en general (42-75). La influencia de Evagrio se hace notar en el vocabulario y sobre todo en su modo de concebir las pasiones y de entender la contemplación.

Como ya decía Tillemont, y como ha argumentado K. Heussi, el *Tratado ascético* debe ser considerado formando unidad con el tratado *Sobre la pobreza voluntaria*, en cuanto que éste no hace sino estimular a las virtudes contrarias a los vicios condenados en aquél.

Nilo presenta su ideal de la vida monástica sin perder nunca de vista la realidad de su tiempo. El objetivo a conseguir es la libertad que se halla en la perfección cristiana; el recorrido, un camino de liberación; el instrumento, la práctica ascética y oracional.

El asceta de Ancira inicia su *Tratado* con una imagen que le es muy querida, la del filósofo. Éste debe ser ante todo un hombre libre. Por eso la verdadera filosofía no se entiende sin el ejercicio que tiene como meta el logro de la libertad interior y que exige un esfuerzo continuado por liberarse de las pasiones (c. 1).

Pero la práctica ascética ha de estar fundada en motivos cristianos, porque sin tales motivos aquélla perdería *ipso facto* su razón de ser. Si el esfuerzo ascético persiguiese otra cosa distinta de la perfección evangélica se descalificaría a sí mismo y resultaría inútil y baldío, un trabajo sin salario. Dios no podría recompensar la ascesis que ambicionase objetivos contrarios a su plan de salvación (c. 2). Por eso, la práctica ascética que no es cristiana —por eliminar a Cristo de sus propósitos— se torna inútil, como la sal insípida (c. 3).

Cristo es el auténtico modelo de este tipo de vida que sólo algunos cristianos quisieron o pudieron imitar,

anteponiendo la pobreza a la riqueza, contentándose con lo necesario para vivir y desdeñando la suntuosidad en la comida y en el vestido (c. 4).

Nilo describe el ideal monástico como un género de vida marcado por la igualdad o el reparto equitativo, donde no hay cabida para la envidia y la maledicencia, la soberbia y la vanagloria, donde no imperan las pasiones y la única rivalidad permitida es la de los que aspiran a una mayor perfección en la virtud (c. 5). Pero semejante estilo de vida ha experimentado un progresivo deterioro que el Ancirano se propone denunciar. Ya no se estiman ni la sencillez y pobreza evangélicas, ni la quietud y el silencio. Lo que ahora prevalece, según nuestro asceta, es la preocupación por los bienes materiales que alimentan la codicia del mundo (c. 6). Atrás quedaban los santos ideales de antaño.

La vida monástica se había convertido para muchos en un medio de ganancia, un pretexto para huir de ciertas cargas sociales o un modo de procurarse licencia para el placer: algo que no podía sino acarrear el desprecio de la gente que les tenía por *turba ociosa e improductiva* (c. 7). A pesar de ello, los monjes ponían su orgullo farisaico en el hábito que portaban, como si ahí radicase la virtud. Así, los que debían ser puerto para todos aquellos que les contemplaban eran en realidad escollo. Huyendo de la austeridad del desierto, marchaban a las ciudades y, bajo apariencia de piedad, vivían como parásitos, apostados a las puertas de las casas de los ricos (c. 8). De este modo se convertían en el descrédito de la vida monástica, hasta el punto de ser expulsados de las ciudades como corruptores y de ser mirados como rufianes encubiertos.

Nuestro autor les presenta como gentes que nunca tuvieron espíritu religioso, ni conocieron las ventajas de la soledad. Ingresaron en el monasterio por pura inercia;

tal vez por necesidad (c. 9). En semejante situación la única alternativa legítima es corregirse o renunciar al nombre que profesan (c. 11).

A juicio del Ancirano, el gran impedimento para los que tienden a la virtud es la pasión por las cosas terrenas, causa a su vez de codicias, riñas, enemistades y asesinatos, como demuestran los casos de Naboth, Acab y Lot. Sin embargo, a los que viven según la virtud nada les falta de lo necesario, porque Dios, el dueño del universo, vela por sus hijos. Ahí está para confirmarlo el ejemplo de los israelitas por el desierto, el de Elías o el de Moisés en el monte Sinaí (cc. 13 y 14).

Por otra parte, el que se encuentra inmerso en los negocios del mundo está incapacitado para elevarse por encima de la tierra y ocuparse de las actividades propias del alma (c. 15). Por eso la Sagrada Escritura nos enseña repetidas veces a mantenernos distantes de las cosas corpóreas y a no confiar la custodia de nuestra alma a los sentidos; porque estos, prendados del deleite de las cosas sensibles, nos engañan con frecuencia, desviando nuestras mentes por senderos de perdición e impidiéndoles gozar de los bienes divinos. De ello se deduce que hemos de contentarnos con tener para cubrir las necesidades más elementales de comida y vestido. Lo demás es ardid del demonio (c. 16). Y tales necesidades no deben ser motivo de preocupación, ya que la virtud despierta siempre la generosidad de otros (c. 17).

El poder de la virtud es tal que a los que la poseen les hace semejantes a los ángeles, otorgándoles una libertad capaz de desafiar a los poderosos de este mundo, de dividir ríos y de disipar enfermedades. Tampoco aquí se echan en falta los ejemplos bíblicos al uso (c. 18). No teniendo necesidad de nada, estaban por encima de todos (c. 19).

El asceta de Ancira termina esta parte del discurso exhortando a sus monjes a volver a los orígenes, a tornar a los santos ideales de antaño: *Huyamos, pues, de la vida en las ciudades y aldeas, para que los que habitan en ellas acudan a nosotros. Corramos al desierto para atraer a los que ahora nos huyen, si es que todavía hay quien ame la soledad* (c. 20).

A partir del capítulo 21 Nilo inicia el tema de la difícil tarea de la dirección espiritual encomendada al maestro. No hay arte como la de guiar a las almas. Es el arte de las artes. Si todas las artes —agricultura, medicina, etc.— requieren tiempo y adiestramiento, mucho más ésta. Y, sin embargo, algunos tienen la audacia y la desfachatez de asumirla sin estar debidamente preparados, sin ciencia ni experiencia, como si fuese la cosa más natural del mundo, cuando es el arte más difícil de dominar. No es extraño, por tanto, que muchos de los que se revisten de la autoridad de maestros, creyendo conocer lo que en realidad ignoran, se conviertan en el hazmerreir de todos y en un descrédito para la vida monástica (c. 22).

En el combate contra las pasiones, la experiencia es imprescindible. Sólo ella permite hacer acopio de conocimientos para ofrecer una guía que facilite la victoria a los que se hallan inmersos en esta lucha. De esta manera obró Josué cuando mandó que levantasen una columna con las piedras sacadas del río Jordán inscribiendo en ella el modo empleado en la travesía. Así la experiencia de unos se convertía en enseñanza para otros (cc. 26-27). Pero el que vive de enseñanzas prestadas y no de experiencias propias estará siempre en peligro, se verá sorprendido en contradicción y tendrá que confesar su ignorancia (c. 30).

Y si la inexperiencia del maestro es causa de ruina para los discípulos, la negligencia de los discípulos es

también peligrosa para el maestro. *Ni el maestro debe desestimar ninguno de los medios que contribuyan a la corrección de los súbditos, ni los discípulos deben menospreciar ninguna de las directrices del maestro; pues tan grave y peligroso es, para aquellos, no obedecer, como para éste cerrar los ojos a las faltas de los culpables.*

El maestro espiritual debe ser también un experto conocedor de las maquinaciones del diablo. Sólo así podrá delatarlo y combatirlo con los medios adecuados (c. 29).

La finalidad perseguida por Nilo no es que los que ejercen como maestros abandonen su tarea, sino que reflexionen sobre la grandeza de la misma, se revistan del hábito de la virtud y se apliquen a ella con la seriedad que merece, buscando únicamente la formación y el progreso de sus discípulos. Para ello se requiere que estén suficientemente formados y hayan sometido ya sus propias pasiones (c. 31). Pero la realidad es que muchos acceden a este puesto sin la debida preparación, admitiendo a todo el mundo y prometiendo todo tipo de recompensa como si estuviesen contratando a unos asalariados, con la única pretensión de ser vistos por las plazas acompañados de una muchedumbre y dispuestos a ceder a los deseos placenteros de los demás a cambio de su adulación (c. 33). De este modo se hacen cómplices de su pecado atesorando para sí las maldiciones del profeta (Ez 13, 18-19).

La descripción que el Ancirano ofrece de ellos es sumamente elocuente: *Piden limosna para procurarse el necesario sustento corporal mientras duermen entre colchas urdidas con las telas más variadas. Su conducta resulta un agravio para cuantos deben orar o profetizar con la cabeza descubierta. Llevan indumentarias afeminadas, dando a su físico varonil un aspecto femenino, para arruinar a esas almas que no debían perderse* (c. 34).

La disposición interior del verdadero maestro tendría que ser la de considerarse indigno de ejercer esta tarea, pues el único Maestro es Cristo (cf. Mt 23, 8). Pero si alguno ha aceptado ya este oficio, exáminese primero y vea si es capaz de enseñar con las obras más que con las palabras, presentando su vida como modelo de virtud, y de asumir la responsabilidad de la salvación de aquellos a quienes dirige (c. 35).

Los capítulos que siguen (cc. 36 al 40) constituyen un paréntesis que contiene atinadas advertencias sobre esta materia de la lucha ascética, advertencias que revelan un profundo conocimiento del alma humana: una vez lograda la liberación de las pasiones, no se debe descuidar la vigilancia, porque la concupiscencia sigue viva y hay pasiones sojuzgadas que, al menor descuido, recobran la vitalidad perdida y surgen con renovada virulencia.

Sólo el que está en paz, porque ha logrado vencer sobre las pasiones, puede guiar a otros, puede *edificar con almas racionales un templo a Dios* (c. 41). Pero para que la obra sea completa, es preciso que haya discípulos capaces de negarse a sí mismos y dispuestos a dejarse moldear *como materia dúctil en manos del artista*. Se requiere, por tanto, una obediencia que no ponga en discusión los planes y mandatos del maestro; pues ello significaría entorpecer el propio progreso, impedir el crecimiento en la virtud (c. 42). Deben renunciar a todas sus posesiones —como lo hizo Eliseo y como le fue propuesto al joven rico— y a la misma familia (c. 43), porque no se puede alcanzar la perfección sino abandonando suficientemente los lazos afectivos que nos ligan a los parientes (c. 44). La purificación del alma exige ambas cosas: la ruptura con los asuntos del mundo y la huida del trato con los más allegados, abrazando la soledad que es *la madre de la filosofía* (c. 45).

Pero los que se saben ya liberados de tales ataduras deben tener en cuenta que son como convalecientes recién salidos de una enfermedad. Cualquier recaída puede agravar la situación. Luego han de mantenerse vigilantes, evitar las ocasiones, no asumir riesgos inútiles ni meterse en el fragor de la batalla sin estar debidamente equipados (c. 46) o haber adquirido el perfecto hábito de la virtud (c. 47).

El exterminio de las pasiones requiere una técnica que sólo los expertos conocen. Es preciso impedir que los sentidos les suministren material del exterior, poblando la mente de imágenes (c. 48), pues tales imágenes son el alimento de las pasiones. Estas deben ser combatidas desde el principio, cuando apenas hayan empezado a despuntar, porque si se las deja crecer adquieren tal vigor que resultan muy peligrosas y difíciles de extirpar (c. 49). La mente podrá mantenerse a salvo de las acometidas de lo sensible, refugiándose tras las rejas de los tormentos del juicio venidero (c. 50).

Para lograr la libertad es preciso que la razón imponga su dominio sobre los sentidos. Pero esto no es tarea fácil, porque las viejas costumbres, nacidas del uso y generadoras de naturaleza, son siempre difíciles de rectificar y nos sitúan bajo la amenaza del retorno a servidumbres ya superadas (cc. 52-54).

Aquí Nilo instroduce una distinción muy origeniana: el proficiente llega a dominar la pasión con la razón; el perfecto, no sólo la domina, sino que la extirpa de raíz, la arranca de cuajo del pecho (c. 56). El proficiente está obligado a obedecer las exhortaciones de su guía y maestro; el perfecto, en cambio, se mueve ya con voluntad espontánea a la práctica de las virtudes (c. 57).

Nuestro autor destaca el estrecho parentesco existente entre las diversas pasiones: gula, ira, lujuria. Espe-

cial afinidad hay entre la gula y los placeres venéreos. Más aún, la gula acaba por destruir todas las virtudes, también íntimamente asociadas entre sí (c. 58).

Todos estos peligros han provocado la huida de los santos que, apartándose de las ciudades, se retiraron a lugares solitarios, contentándose únicamente con lo necesario para vivir —el maná de cada día— (c. 60) y prefiriendo habitar con las fieras en los desiertos a vivir con los hombres; pues aquéllas al menos no enseñan el mal y admiran la virtud (c. 61). Sólo por este camino de liberación se consigue la libertad, dejando atrás la infancia espiritual y alcanzando la adultez. Porque la pasión por las cosas materiales revela un comportamiento propio de niños en el espíritu (c. 63). Bastaría con tener una idea más elevada de los bienes futuros para no codiciar con tanto ardor los presentes. Habría que empezar, por tanto, arrojando por la borda la pesada carga de nuestras posesiones que nos impiden navegar con el ritmo debido y nos ponen en grave peligro de hundimiento (c. 64).

Nilo echa mano del símil atlético. Los gladiadores combaten desnudos y ungidos, porque sólo así pueden zafarse del adversario y vencer. De este modo debe luchar el asceta que aspira a la perfección: desnudo de las solicitudes del mundo y ungido con el aceite de la despreocupación (cc. 65-66). En efecto, propio del alma perfecta es estar libre de preocupaciones, como *lirio entre espinas* (c. 67). Pero es fácil que nos dejemos engañar por la apariencia de las cosas sensibles, rebasando los límites de la necesidad corporal. Y, sobrepasado el límite, entramos sin remedio en el terreno de lo ilimitado, porque el deseo es insaciable y la vanidad infinita (cc. 68 y 69). Sin embargo, hemos recibido del Creador el mandato de vivir conforme a la naturaleza, sin rebasar sus límites. No obstante y a diferencia de los animales, que respetan lo

dispuesto por el supremo Legislador, nosotros, los hombres, nos apartamos de este mandato, inventando refinadas glotonerías y dando incentivo a toda clase de apetitos (c. 70-71).

Los últimos capítulos de este tratado (72-75) son de tono exhortativo. Tras haber denunciado los vicios contraídos por los monjes de su tiempo, Nilo les exhorta a la conversión: Curemos la pasión de la avaricia con la pobreza. Huyamos del bullicio de los hombres vanos abrazando la soledad; nada puede tener en común con el mundo el que ha renunciado a él. Evitemos el mal de la avaricia que tantas víctimas ha causado entre vírgenes y monjes cuando ya parecían haber logrado la victoria. No deseemos nada que tenga que ver con el diablo. Ejercitemos la mente en la piedad y no permitamos que la imaginación o las preocupaciones terrenas nos separen de la contemplación. Impidamos las actividades de las pasiones para que nuestro pensamiento no se precipite hacia determinadas imperfecciones o torpezas. Encadenemos nuestra mente a la virtud y a las realidades divinas. Para ello basta que tengamos verdadero amor a la filosofía. No permitamos que la imagen de la verdadera filosofía se deteriore y sea objeto de burla por parte de los que nos contemplan. Cumplamos con el deber de complacer al tribunal celeste con el encanto de nuestras obras, sabiendo que, llegado el día de la retribución universal, seremos recompensados con bienes eternos.

El *Tratado ascético* no es, por tanto, un protréptico de la renuncia por la renuncia, morbosamente replegada sobre sí misma, sino el *kerigma* que invita con rigor profético a la libertad interior, una libertad que libera, la libertad de los hijos de Dios.

2. TEXTO

El tratado, publicado en Venecia por Francisco Gino en 1557, reimpreso en París el año 1575 junto a las obras de Efrén y reproducido en la Biblioteca de los Padres, es el que hoy podemos leer en la edición de Suárez utilizada por Migne en el tomo 79, 720-809. Fue leído desde antiguo con sumo interés, como revela la versión siríaca que de él se hizo. El texto seguido por nosotros es el de Migne.

VI. INFLUENCIA NILANA

Comparada con la obra de Basilio, Evagrio o Juan Crisóstomo, la aportación de Nilo es muy limitada. Con todo, supo contribuir a instaurar doctrinalmente un monaquismo moderado y humano que ejerció notable influjo en la posteridad. Mezclado con el de Evagrio, su pensamiento sobrevivió en los ambientes monásticos de lengua griega. De ello da testimonio la abundante tradición manuscrita de sus obras.

A partir del siglo VII y durante toda la Edad Media, Nilo fue uno de los autores favoritos de los monjes griegos. Además de las citas de Anastasio el Sinaíta y de Focio, encontramos trazas de su *Tratado ascético* en el Pseudo-Máximo[200]. Su nombre figura en casi todos los florilegios ascéticos, a veces incluso amparando escritos que no son suyos[201].

200. Cf. *Loci communes* (PG 91, 725 D, 852 C, 945 C).

201. Así en los *Florilegios damascenienses* (*Sacra parallela*: PG 95-96), o en el *Evergetinon*, que recoge citas de sentencias nilanas o pseudo-nilanas, o en los de Juan el Oxita. Cf. art. *Florilèges*, en DS 5, col. 475-510.

Son muchas las colecciones de sentencias ascéticas que recogen extractos de los escritos de Nilo. En el siglo XVIII, Macario de Corinto y Nicodemo el Hagiorita le publican en su *Philocalia* el *Tratado ascético*[202], otorgándole al mismo tiempo la paternidad del tratado de Evagrio *Sobre la oración.*

También son numerosos los manuscritos siríacos que le atribuyen cartas, tratados o sentencias. Algunos de ellos se remontan al siglo VII y parecen pertenecer a una tradición original o, en cualquier caso, independiente de la griega. En armenio sólo se conoce una versión del tratado *Maestros y discípulos.* El mundo latino, sin embargo, no le concedió apenas relevancia[203].

202. Venecia 1782.

203. Se conocen una trad. antigua de las *Narrationes*, dos ver. del tratado pseudo-nilano *De octo vitiosis cogitationibus*, y una del siglo VI del *De magistris et discipulis.*

Nilo de Ancira

TRATADO ASCÉTICO

TRATADO ASCÉTICO DE NILO, NUESTRO PADRE SANTO[1]

1. *No hay verdadera filosofía sin libertad interior*[2]

Muchos de entre los griegos y no pocos judíos han profesado la filosofía; pero sólo los discípulos de Cristo siguieron la verdadera filosofía, pues únicamente ellos poseyeron la sabiduría que enseña y demuestra con obras el método conveniente a este género de vida[3]. Porque aque-

1. Tal es el título que aparece en la edición de Suárez recogida por Migne (PG 79, 719).

2. La edición de Migne está dividida en capítulos, pero estos carecen de titulación. Los epígrafes de los mismos son nuestros.

3. La filosofía a que Nilo se refiere sólo puede entenderse como algo que conforma un estilo de vida, cual es el de los monjes: vida simple y monástica, vida eremítica o de soledad en el desierto, vida de auténtica fraternidad en el cenobio bajo la guía de un archimandrita o cenobita. Cf. *infra*, c. 4. Ya los pensadores griegos, particularmente los estoicos, habían utilizado el nombre de *filósofo* para designar al hombre perfecto; su género de vida se llamaba *filosofía*. Los ascetas cristianos y los monjes se apropiaron este lenguaje aplicándose a sí mismos el nombre de *filósofos* o de *verdaderos filósofos* para distinguirse de los pseudofilósofos paganos o cultivadores de la *filosofía externa* o *vana*. Así, el historiador Sozomeno llama a San Antonio *filósofo celoso* y dice de él que *inauguró la filosofía exacta y solitaria entre los egipcios* (*His. eccl.* I, 13; 6, 33). A la vez ciencia y arte de vivir, la *verdadera filosofía* enseña el conocimiento de sí, la ponderación, la serenidad, el desprendimiento de las cosas terrenas, la vida solitaria, la teoría de los vicios y las virtudes..., en suma, todo lo necesario para servir a Dios como cristianos perfectos. Pero esto lo hace ante todo presentando una galería de modelos a imitar: Cristo, los apóstoles, los

llos primeros, como si estuviesen representando una escena dramática, no hicieron más que proveerse de una máscara extraña a sí mismos, asumiendo un nombre vacuo y carente de la verdadera filosofía[4]. Con el manto, la barba y el bastón se exhibían como filósofos, pero al mismo tiempo cuidaban de su cuerpo y servían a sus deseos como a señores, eran esclavos del vientre y justificaban como naturales los placeres de debajo del vientre[5], estaban dominados por la ira y afectados por el fulgor y el deseo de la vanagloria, listos para asaltar con avidez las mesas espléndidas de collares preciosos.

No sabían que el filósofo debe ser ante todo libre, y que debe huir de ser esclavo de las pasiones[6] más que

profetas, los santos y, muy especialmente, el padre espiritual a cuya dirección debe confiarse enteramente el discípulo (cf. *infra*, c. 4).

4. La expresión «ἀληθῆ φιλοσοφία» aparece repetidas veces a lo largo de la obra nilana y alude siempre a la doctrina cristiana concebida como camino de perfección, una teoría ascética que presenta a Cristo como modelo a imitar. Sólo quienes lo imitan, llevando a la práctica su doctrina, merecen el nombre de filósofos. Por eso, para Nilo, filósofos y ascetas o monjes son términos equivalentes que, en su lenguaje, llegan a confundirse. Otras expresiones para significar lo mismo son: *filosofía espiritual*, *filosofía según Cristo*, *filosofía según Dios*, *vida monástica*. Cf. *Ep.* 2, 257; 2, 305; V. WARNCH, *Das Mönchtum als «pneumatische Philosophie»*, 135-151; G. PENCO, *La vita ascetica come «filosofia» nell'antica tradizione monastica*, SM 2 (1960) 79-93.

5. Se trata de los placeres sexuales que se producen con la excitación de los órganos genitales, los órganos localizados debajo del vientre. Los filósofos a los que se alude —probablemente epicúreos o afines— justifican la búsqueda de tales placeres apoyados en una concepción ingenua de la naturaleza humana. Puede verse T. LUCRECIO CARO, *De la naturaleza de las cosas* I-II, Barcelona 1961.

6. Nilo llama aquí pasiones (πάθη) a todo ese conjunto de tendencias, inclinaciones o afecciones que se dan en el hombre con la participación de su sensibilidad. Clásicamente se han distinguido once pasiones: seis en el apetito concupiscible: amor y odio, deseo y aversión, placer y dolor; y cinco en el apetito irascible: esperanza y desespera-

de ser comprado por dinero como esclavo de esclavos; porque es muy probable que al que vive rectamente no le perjudique en nada ser esclavo de los hombres, pero el que sirve a las pasiones como a tiranos es esclavo de los placeres y se cubre de vergüenza y de ridículo[7].

2. *La práctica ascética que ignora el premio es una locura*

Entre ellos había quienes descuidaban la práctica totalmente, pero se creían instruidos en la filosofía racional[8],

ción, audacia y temor, ira. Algunos las han reducido a dos: placer y dolor; y otros, a una: amor (con sentido de inclinación). Platón las compara a fogosos corceles que marchan veloces, ya dominados por la mano firme del auriga, ya desbocados y carentes de dirección. Para el abad de Ancira las pasiones son fuerzas que se desatan en toda vida humana, fuerzas que carecen de autocontrol y que, por ello, deben ser sometidas al imperio de la razón, porque de lo contrario serían sumamente destructivas y dañinas. Pero el monje no debe contentarse con el simple dominio de las pasiones; ha de aspirar a su aniquilación total y, por tanto, a la *impasibilidad* de que gozan los espíritus angélicos (cf. *infra*, c. 49 y 56). La doctrina es evagriana. Evagrio distingue entre pasiones del cuerpo y pasiones del alma, y sugiere que las primeras proceden de la parte concupiscible y las segundas de la parte irascible. La victoria sobre ellas da como resultado la *apatheia* o pureza del alma que nos asocia a las *potencias santas* (cf. *Praktikós*, cc. 35, 38 y 56). Evagrio depende, a su vez, de Clemente de Alejandría (cf. *Strom.* II 13, 59, 6), el primer gran teórico cristiano de las pasiones, que recibió el influjo de la ética estoica. Ver nuestra *intr.* a esta obra.

7. Condición esencial para ser filósofo, según Nilo, es la libertad, entendida en su sentido más radical, como estado en el que se han superado las esclavitudes más íntimas y más difíciles de abolir. Tal es la servidumbre de las pasiones.

8. «Λογικὴν φιλοσοφίαν», como contrapuesta a la *filosofía espiritual* o *verdadera*, no porque ésta no sea racional, sino porque no se apoya en la pura razón ni se reduce al simple razonamiento o ejercicio discursivo, como aquélla. La filosofía verdadera acude a la sabiduría divi-

cuando algunos no eran más que charlatanes e intérpretes de cosas imposibles de demostrar, y o bien se jactaban de conocer la magnitud del cielo, las medidas del sol y la actividad e influjo de los astros, o bien se ponían a hacer disquisiciones teológicas allí donde la verdad es indemostrable y la conjetura peligrosa, viviendo entretanto más vergonzosamente que los que se revuelcan en el fango. Y si algunos se dieron realmente a la ascesis[9], fueron peores que aquellos, pues la soportaron sólo por alcanzar gloria y alabanza[10]. Son esos infelices que lo remueven todo sin otro motivo que el deseo de ostentación y de gloria, para obtener a cambio de tan penoso trabajo una paga mezquina y de escaso valor; porque observar el más absoluto silencio, alimentarse de hierba, cubrirse el cuerpo con ásperos harapos, vivir encerrados dentro de una tinaja, sin esperar remuneración alguna después de la

na (revelación) en busca de remedio a su indigencia y no se concibe sin la práctica o ejercicio ascético.

9. ἄσκησις es una palabra de origen griego que hace referencia a la puesta en práctica o al ejercicio de una determinada filosofía o modo de entender la vida. Comenzó significando *trabajo artístico* o *técnico* (así en HOMERO, *Il.* 3, 338) para pasar a designar el *esfuerzo metódico y prolongado* de un atleta que persigue la victoria (sentido físico) o de un monje que aspira a la perfección y, para ello, debe luchar contra sus propias pasiones (sentido moral). Véase nuestra *intr.*, que remite al DS, t. 1, col. 939-941: voz *Ascèse* (A. Willwoll). En este caso la práctica ascética no persigue otra cosa que obtener la libertad propia de la verdadera filosofía. Cf. el pseudonilano *Ad Eulogium monachum*, c. 15.

10. La práctica ascética, según Nilo, ha de fundarse en motivos cristianos. Si carece de tales motivos o se nutre de intenciones poco evangélicas, pierde todo su valor, descalificándose a sí misma en cuanto práctica meritoria y virtuosa. Luego, o es cristiana o no es nada. Sólo la rectitud del objetivo perseguido puede justificar la práctica ascética. Cf. *infra*, c. 3.

muerte, sobrepasa los límites de la mayor locura[11]. Sería como eliminar de la vida los premios por la virtud y organizar para sí un certamen que careciera del momento de la coronación, una lucha sin tregua en la que no hubiera galardones o una arena de circo que no tuviera otra cosa que sudores[12].

3. *Sin Cristo la ascesis se vuelve vana*

Entre los judíos hubo muchos que apreciaron este género de vida. Son los descendientes de Yonadab[13], que

11. Nilo se propone destacar la *locura* de esos filósofos —sin duda, estoicos— que, haciendo de su filosofía un estilo de vida que consiste fundamentalmente en actuar conforme a la naturaleza, dominar los afectos y soportar con serenidad los sufrimientos, no esperan de su obrar otra recompensa que no sea la satisfacción (*eudaimonía*) que se halla en el ejercicio mismo de la virtud. La ética cristiana, a pesar de sus semejanzas, y coincidencias incluso, con la ética estoica, dista mucho de ésta, pues extiende sus motivos más allá de sí misma y espera una recompensa superior a lo que de ella se desprende. Puede verse S. TALAMO, *Le origini del cristianesimo e il pensiero stoico*, Roma 1902.

12. Estas expresiones que aluden al *premio del certamen* nos recuerdan textos de la Sagrada Escritura, especialmente de San Pablo: cf. 1 Co 9, 24; Flp 3, 14; 1 Tm 6, 12; 2 Tm 4, 7; St 1, 12; 1 P 5, 4. Nilo, impregnado de la mentalidad del Apóstol, no concibe un trabajo sin la paga correspondiente o un certamen atlético sin la recompensa que se debe al vencedor. Es absurdo pensar que el esfuerzo humano quede finalmente sin recompensa. Nuestro asceta cita con frecuencia la Escritura contaminando sus textos, y cuando reporta un solo pasaje lo adapta a su enseñanza doctrinal o moral, siguiendo el surco de la tradición exegética.

13. Los descendientes de Yonadab, hijo de Rekab, habían recibido este mandato de su padre: *No beberéis vino ni vosotros ni vuestros hijos nunca jamás, ni edificaréis casa, ni sembraréis semilla, ni plantaréis viñedo, ni poseeréis nada, sino que en tiendas pasaréis toda vuestra existencia, para que viváis muchos días sobre la faz del suelo, donde sois forasteros* (Jr 35, 6-7).

reclutaron en torno a sí a cuantos querían vivir del mismo modo, introduciéndoles en idénticos hábitos de conducta. Por eso habitan siempre en tiendas, se abstienen de vino y de todo manjar delicado y se someten a un régimen de vida frugal ajustado a las necesidades del cuerpo; pero, además, ponen todo su empeño en adquirir buenas costumbres, manteniéndose al margen de muchas cosas por la contemplación. De ahí que se les llame *jeseos*[14], indicando con este nombre que son doctos y, por emplear palabras más sencillas, que para ellos el fin de la filosofía es conducirse con rectitud en todo sin que ninguna otra actividad venga a ser obstáculo para su profesión. Pero ¿qué utilidad sacaron de sus luchas ellos, que eliminaron al que presidía las lides de sus ejercicios ascéticos, esto es, a Cristo?

De hecho, vieron cómo se malograba el salario de sus fatigas por haber negado al Supremo Distribuidor de los premios, equivocando así el camino de la verdadera vida y, por lo mismo, de la filosofía; porque ser filósofo significa tender a la perfección de las costumbres[15] y a

14. Se trata de los esenios que, según testimonio de Focio (*Bibl. cod.* 104) se dedicaban a la vida contemplativa, mientras que los terapeutas cultivaban la vida activa. El tema *ess-* parece derivado del hebreo *heç-* (=consejo). *Jeseos* vendría a significar «hombres del Divino Consejo»; así se presentan al menos en algunos escritos del Qumrân. Cf. DUPONT-SOMMER, en Evidences 54 (1956) 22, n. 6. Para Filón (*Quod omnis probus liber sit*), los esenios son los *terapeutas de Dios*, fieles a las tradiciones ancestrales, a la pobreza absoluta, a la castidad perfecta (aunque no celibataria), a una vida eremítica de estilo cenobítico; merecen el nombre de santos, solitarios, obradores de milagros, silenciosos, piadosos, médicos de las almas.

15. La expresión κατόρθωσις ἠθῶν (acción de enderezar, corregir o mejorar determinadas costumbres) hace referencia a la rectitud de conducta o perfección moral a que debe aspirar el verdadero filósofo.

la gloria del verdadero conocimiento de Aquel que es[16]. Pero, tanto judíos como paganos[17] se apartaron de la filosofía, ya que, repudiando la Sabiduría bajada del cielo[18], intentaron filosofar sin Cristo, el único en revelar con palabras y obras la verdadera filosofía[19].

4. *Cristo y los apóstoles, modelos de vida filosófica*

Él fue el primero en abrir el camino de la misma con su vida, mostrando el ideal puro de conducta y lle-

16. La perfección moral es inseparable de la perfección gnóstica o verdadero conocimiento de Dios; éste sería inalcanzable sin la purificación que supone aquélla. Nilo, como en general los Padres de la antigüedad, entiende por *conocimiento verdadero* la unión experimental con Dios (cf. nuestra *intr.* II). La expresión nilana nos remite a 2 Co 4, 6.

17. Nuestro autor alude aquí veladamente a la religiosidad mistérica y a la espiritualidad filosófica propias de grupos paganos como los órfico-pitagóricos, los estoico-cínicos, los reclusos de Serapide, etc., destacando al mismo tiempo su diferencia fundamental con la religiosidad monástica cristiana, tal como había puesto ya de relieve la tradición ascética de la Iglesia.

18. La *Sabiduría bajada del cielo* es Cristo. Ya en ORÍGENES (*CCel* II, 10 y 79; III, 21 y 81) la σοφία es una denominación o *epínoia* del Hijo (cf. H. CROUZEL, *Origène et la connaissance mystique*, 454 y n. 4). Sólo Cristo es Sabiduría en sí, *autosophía* (*CCel* V, 39; VI, 63). Luego la sabiduría cristiana no puede ser sino una participación en la sabiduría de Cristo, ya sea por fidelidad a su enseñanza, por reflexión sobre su misterio o por recepción de un carisma del Espíritu; en cualquier caso, un *don de Dios*.

19. El abad de Ancira, manteniendo la lógica de su razonamiento, vuelve a insistir en la vacuidad de una práctica ascética que elimina a Cristo, el supremo distribuidor de los galardones, de sus fundamentos. Una ascesis sin Cristo, es decir, no cristiana, se vuelve insípida e irrelevante, se torna inútil.

vando siempre el alma por encima de las pasiones corpóreas, hasta el extremo de llegar a menospreciarla cuando la salvación de los hombres, por él dispensada, exigía su despojamiento en la muerte[20]. De este modo enseñaba que el que se prepara de veras para la filosofía superior[21] debe renunciar a todos los placeres del mundo, soportar la fatiga y dominar completamente las pasiones, despreciar el cuerpo y no estimar siquiera la vida[22] como algo precioso[23], sino prodigarla de buena gana si llega el momento de tener que sacrificarla para dar testimonio de la virtud.

Tal es la conducta que imitaron los santos apóstoles desde el instante en que fueron llamados. Renunciando al mundo y despreciando patria, familia y fortuna, abrazaron de inmediato una vida dura y laboriosa, reco-

20. Cristo es el maestro por excelencia que, con su ejemplo, enseña la verdadera filosofía, convirtiéndose así en modelo de conducta para todos aquellos que aspiran a alcanzar la perfección por la senda de la virtud.

21. La *filosofía superior* es la que corresponde al momento contemplativo, en el que el alma, al contemplar a Dios, se hace semejante a él, apagado ya el ardor de las heridas (*Ep.* 1, 104), cesada la hediondez de los pecados mortales (*Ep.* 1, 156), abandonados suficientemente los afectos terrenos (*Ep.* 2, 66) y alcanzada la cima de la impasibilidad. La perfección se concibe, pues, como el tránsito que va de la *hesychía* a la *apatheia*, de la praxis a la teoría, de la vida activa a la contemplativa, de la ascesis a la mística. Pero en esta vida la perfección nunca es estable ni definitiva (*Ep.* 2, 43. 83).

22. Traducimos el término ψυχήν (=alma) por *vida* por estar usado aquí con sentido bíblico, como revela su comparación con Hch 20, 24: *Pero no vale la pena que yo hable de mi vida...* (Bibl. de Jerusalén); o también: *Pero en nada tengo mi vida ni la miro como cosa estimable...* (Bover-O'Callaghan). El alma, en cuanto *principio de vida*, suple a la misma vida que es también corporal.

23. Cf. Hch 20, 24.

rriendo un camino lleno de asperezas, abatidos, vejados, hostigados, indigentes de las cosas más necesarias. Pero justamente entonces salieron con resolución al encuentro de la muerte, imitando en todo al Maestro y dejando al mundo el más preclaro ejemplo de conducta[24].

Los cristianos debían conformar su vida a este modelo, pero no todos quisieron o pudieron —porque flaquearon en la imitación[25]. Unos pocos, sin embargo, fueron capaces de superar las agitaciones del mundo y huir del tumulto de las ciudades, y así, fuera ya de esta vorágine, abrazaron la vida solitaria[26]. Sólo estos hicieron

24. Cf. Hb 11, 37.

25. La *imitación* (μίμησις) *de Cristo* es uno de esos principios inspiradores del ascetismo cristiano permanentemente presentes en los escritos del monacato primitivo. Los cristianos a que aquí se refiere Nilo son personas que, en su deseo de imitar a Cristo, han renunciado al mundo. Tal es su modo martirial de vivir el seguimiento de Jesús, como puede apreciarse ya en la vocación de San Antonio que, tras escuchar el texto evangélico de la llamada del joven rico (Mt 19, 21), decide dejarlo todo para seguir a Cristo. Ello implica *imitar* su humildad, su mansedumbre, su pobreza, su virginidad, su obediencia al Padre, su oración, su caridad... pero, sobre todo, su pasión y muerte. *Si Cristo es nuestro maestro* —escribe San Pacomio— *seamos sus imitadores y llevemos sus afrentas* (*Ep.* 5: BOON, 92). Y San Basilio afirma que el monje es el que quiere responder de verdad a la llamada de Cristo, que invita a seguirle con la cruz a cuestas (*Ep.* 2, 2; *Ser. asceticus* 1: PG 31, 625). Cf. G. M. COLOMBÁS, *El monacato primitivo* II, Madrid 1975, 173-174.

26. La vida monástica es presentada como el modo ideal de llevar a la práctica el mensaje evangélico o de conformarse al modelo de conducta representado por Cristo y los apóstoles y caracterizado por la renuncia y la entrega generosa. Para Nilo, como en general para todos los Padres del desierto, los monjes no son otra cosa que cristianos que se han tomado muy en serio el impar negocio de la salvación o las consignas de Jesús a tomar su cruz y seguirle. No se consideran, por tanto, miembros de una secta o poseedores de una ciencia secreta a quienes les está reservada la salvación, como los gnósticos, sino sim-

de su vida una imagen de la virtud apostólica[27], anteponiendo la pobreza a la riqueza para no estar divididos y prefiriendo el alimento sin aliñar al bien condimentado, mostrándose capaces de saciar, tal como se presentan, las necesidades corporales sin dar pábulo a la insurrección de las pasiones y despreciando los vestidos delicados y las cosas superfluas como invención del lujo humano. Quisieron usar hábitos simples y sobrios, suficientes para cubrir la necesidad del cuerpo, y desdeñaron la suntuosidad por considerar impropio de un filósofo despreocuparse

plemente cristianos que desean responder mejor a su vocación a la santidad. *El monje primitivo* —escribe L. Bouyer— *no aparece en modo alguno como una suerte de especialista; su vocación no es una vocación particular, considerada por él mismo o por los otros como más o menos excepcional. El monje no es sino un cristiano y, más precisamente, un laico piadoso que se limita a adoptar los medios más radicales para que su cristianismo sea integral* (*La spiritualité...*, p. 385). Y San Juan Crisóstomo, cuando exhortaba a sus oyentes a imitar a los monjes y ellos le objetaban que no eran monjes, sino esposos y padres de familia, solía responderles: *el laico sólo se diferencia del monje en que cohabita con una mujer... en lo demás está obligado a cumplir los mismos deberes* (*Hom. Hebr.* 7, 4: PG 63, 68). De todo ello se desprende que los monjes no eran sino cristianos que deseaban serlo plenamente, realizar su vocación de bautizados con la máxima urgencia, vivir su cristianismo con la radicalidad y simplicidad de los primeros seguidores del Evangelio. La espiritualidad monástica quería ser aplicable a todos. Cf. G. M. COLOMBÁS, *El monacato primitivo* II, 21-22.

27. Por tratarse de la imitación de los apóstoles, este género de vida propio de los padres del yermo, es decir, de cristianos que aspiraban a la perfección, pasó a llamarse *vida apostólica* (SÓCRATES, *His. eccl.* 4, 23). La expresión *vida apostólica* se convirtió en sinónimo de *vida de perfección* (cf. CLEMENTE de A., *Strom.*, 9, 4; ORÍGENES, *In Mat.* 3; METODIO DE O., *Symp.* 10, 2). Pero fue sobre todo el monacato cenobítico el que, acudiendo al ejemplo de la primera comunidad de Jerusalén (Hch 4, 34), hizo de la *vida apostólica* modelo de fundación.

de las realidades celestes para ocuparse de las terrenas, rebajando la mente al nivel (instintivo) de las bestias[28]. No conocían el mundo[29], pues estaban por encima de las pasiones humanas y entre ellos no había ni usurpador ni usurpado, ni acusador ni acusado[30].

5. *La ejemplar igualdad y la no menos ejemplar desigualdad*

Cada uno tenía por juez incorruptible la propia conciencia, y ninguno de ellos abundaba en riquezas

28. Cf. Rm 1, 22-24. Los primeros monjes tanto de Egipto como de Palestina, Siria y Constantinopla estuvieron marcados por la llamada de Cristo al joven rico: *Si quieres ser perfecto, vende lo que tienes... y después ven y sígueme* (Mt 19, 21), y por el ejemplo de desprendimiento de los primeros cristianos de Jerusalén (Hch 4, 32-34). Según el *Gran Asceticón* de Basilio, la pobreza no es más que un aspecto de la general abnegación o renuncia del monje al mundo y a sí mismo (cf. J. GRIBOMONT, *Le renoncement au monde dans l'idéal ascétique de S. B.*, en Irénikon 31 (1958) 282-307) que, con la caridad, forma la base misma de la carta de las fraternidades. El que ha renunciado *a todas sus riquezas debe considerarlas como extrañas, porque realmente lo son* (*Reg. fusius*, 8: PG 31, 930 CD). Los trazos más sobresalientes de la práctica monástica de la pobreza son: a) se inicia con una renuncia total; b) se vive en concreto como austeridad de alojamiento, vestido y comida; c) se asocia frecuentemente a un trabajo (manual) que les permite tanto al monje (entre anacoretas) como a la comunidad (entre cenobitas) velar por su subsistencia; d) comporta la solicitud por los pobres del vecindario. Cf. A. J. FESTUGIÈRE, *Les moines d'Orient* = MO 2, Paris 1961, *passim*.

29. *No conocer el mundo* significa aquí no comulgar con los criterios del mundo ni tomar parte en su entramado de pasiones y de luchas suscitadas por la codicia.

30. Cf. Mt 5, 39-42: *Pues yo os digo: no resistáis al mal; antes bien, al que te abofetee en la mejilla derecha preséntale también la otra; al que quiera pleitear contigo para quitarte la túnica, déjale también la capa; y al que te obligue a andar una milla, acompáñale dos. A quien te pida, dale; y al que desee que le prestes algo no le vuelvas la espalda.*

mientras otro pasaba necesidad, ni desfallecía de hambre mientras otro reventaba de hastío, pues la liberalidad de los opulentos colmaba la penuria de los indigentes. La voluntaria comunión de los más ricos con los más pobres eliminaba la disparidad; por eso, reinaba la igualdad en el reparto equitativo[31]. Aunque la verdad es que entonces tampoco había igualdad, porque el ardor de los que rivalizaban por ser más pobres también provocaba la desigualdad, como ahora la provoca el delirio de los que rivalizan por ser más ricos. Proscrita la envidia y desterrada la maledicencia, sometida la soberbia y ahuyentada la vanagloria, toda causa de discordia quedaba disuelta. Algunos, en efecto, habían muerto ya a las pasiones más vehementes, haciéndose tan insensibles a ellas que ni en sueños las imaginaban; y es que desde el principio habían combatido con toda diligencia el recuerdo de las mismas, ascendiendo mediante el ejercicio cotidiano de las virtu-

31. Adviértase la semejanza de esta descripción con la que ofrece de la primera comunidad cristiana el libro de los *Hechos*: *La multitud de los creyentes no tenía sino un solo corazón y una sola alma. Nadie llamaba suyos a sus bienes, sino que todo lo tenían en común... No había entre ellos ningún necesitado, porque todos los que poseían campos o casas los vendían, traían el importe de la venta, y lo ponían a los pies de los apóstoles, y se repartía a cada uno según sus necesidades* (Hch 4, 32-35). Ya en las fundaciones de San Pacomio, la pobreza estaba íntimamente ligada a las exigencias de la *santa koinonía*. Ninguno de los miembros de la comunidad podía poseer nada como bien propio. Tanto el vestido como el alimento y los instrumentos de trabajo les eran proporcionados por el prepósito de cada casa bajo el control del superior general. Esta distribución se hacía, salvo excepciones justificadas por razones de salud, conforme al principio de una estricta igualdad. Cf. *Praecepta* 38, 41, 81: ed. A. BOON, *Pachomiana latina*, Louvain 1932, 22-23, 37; también BASILIO, *Reg. brevius* 145: PG 31, 1177 C.

des y la paciencia hacia ese estado de perfección[32]. Eran sencillamente lumbreras que brillaban en medio de las tinieblas y estrellas fijas que iluminaban la noche caliginosa de la vida e indicaban a todos con su paz el fácil acceso al puerto seguro, para que, incólumes, evitasen las acometidas de las pasiones.

6. *La degradación de la ascesis primera*

Pero este género de vida esmerado y celeste fue poco a poco deteriorándose, como se deteriora una imagen por causa de la negligencia de los que la reproducen en el trascurso del tiempo, hasta llegar al extremo de la desemejanza y situarse totalmente en las antípodas del arquetipo[33]. Pues aquellos que antes estaban crucificados para el mundo y habían renunciado a la vida presente, no queriendo resignarse a ser simplemente hombres, sino luchando por pasar de la impasibilidad a la emulación de la naturaleza de las potencias incorpóreas[34], dieron des-

32. El estado de perfección supone, para Nilo, haber alcanzado un cierto grado de *insensibilidad* frente a las pasiones. Es la *apatheia* a que alude en otros lugares (cf. *infra*, c. 6). Luego no basta la renuncia exterior a las cosas de este mundo (riquezas, placeres, honores, patria, familia) ni el ascetismo corporal (ayunos y vigilias); se requiere también la *pureza del corazón*, y ello implica el dominio sobre los vicios del hombre interior (pasiones y recuerdos de las mismas), más aún, su extirpación, para plantar en su lugar las virtudes.

33. Nilo inicia aquí un discurso en el que destaca la distancia existente entre el ideal monástico, reproducido fielmente por generaciones anteriores, y la vida de los monjes de su tiempo que tanto se habían alejado de aquel ideal y reproducción primitivos. Su propósito es denunciar el enorme contraste existente entre uno y otro estilo de vida para poner remedio a semejante desviación.

34. El término «ἀπάθεια» (impasibilidad), que pertenece al vocabulario estoico (cf. SVF III, 201, p. 48, 30-31; 448, p. 109, 12-13; 449, p.

pués marcha atrás, tornando de nuevo a las ocupaciones mundanas y a los negocios reprobables, desfigurando así la perfección de los que en el pasado habían vivido este ideal con toda rectitud y desacreditando[35], a causa de la propia negligencia, a los que podían ser celebrados y glorificados debido a su virtud. Y, ciertamente, mientras conservamos este hábito venerable, seguimos sosteniendo la esteva del arado[36], pero nos hemos hecho ineptos para el reino de los cielos, porque nos hemos vuelto atrás, persiguiendo con enorme empeño cosas que tenían que haber sido olvidadas. Pues ya no practicamos un género

109, 10-20), designa en el lenguaje cristiano un atributo propio de la divinidad. Está muy ligado también a los conceptos de *insensibilidad* para el pecado y de dominio sobre las pasiones (cf. M. SPANNEUT, *Le Stoicisme des Pères de l'Eglise de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris 1957, 242). En relación con la vida angélica a la que aspira el hombre espiritual, la ἀπάθεια comporta la ausencia de pecado o incluso de inclinación al pecado; y, puesto que, según el pensamiento griego, sólo el semejante puede conocer al semejante, para llegar al conocimiento de Dios νοητός es preciso convertirse en ἀσώματος (incorpóreo), cualidad propia de la naturaleza angélica. En Evagrio Póntico, que fue el que introdujo el término en la literatura monástica, la *apatheia* es condición para la caridad y abre el acceso a la contemplación permitiendo al alma (unida al cuerpo) escapar al influjo de las pasiones y, finalmente, parecerse a los ángeles. Semejante estado supone la *salud del alma* y el predominio de las virtudes. Signos de su posesión son la oración sin distracciones, la paz interior y la capacidad de juicio objetivo. Tiene, por tanto, mucho que ver con el autodominio y con la caridad, y nada con una insensibilidad deshumanizante (cf. A. GUILLAUMONT, *Platonisme et théologie mystique*, 101). El verbo ζηλόω (rivalizar con las potencias incorpóreas) marca los límites de la impasibilidad a la que es posible aspirar en este mundo (cf. MST § 219).

35. Literalmente: *Dejando expuestos a la blasfemia o al público oprobio.*

36. Cf. Lc 9, 62.

de vida fácil y espontáneo[37], ni tenemos la debida estima por la quietud y el silencio que nos son tan útiles para dar muerte a las antiguas impurezas[38]. Lo que ahora

37. Nuestro autor se refiere aquí a ese estilo de vida (evangélico) espontáneo y despreocupado que no piensa en el día de mañana ni hace provisiones para el futuro. Cf. *Ep.* 2, 199: *Cuando nuestros pensamientos resplandecen conforme a su bondad natural, vivimos en el paraíso, despojados de pasiones y en oración que eleva a la virtud y al cielo; cuando, por el contrario, se insinúa en ellos el mal, somos arrojados del paraíso de Dios y revestidos con túnicas de piel...* La naturaleza en sí es buena; somos nosotros los que, con nuestros pecados, abandonamos la rectitud primera. Se ha querido ver en Nilo trazos de un cierto pelagianismo o semipelagianismo; pero, si, por un lado, exalta la utopía de una naturaleza benigna y divina, por otro, reconoce la fragilidad de esa misma naturaleza y atribuye el mérito de la santidad a la gracia de Dios que debe ser correspondida por la voluntad humana; también *Ep.* 1, 1.

38. El *silencio* (σιωπή) es una de las prácticas ascéticas más recomendadas por los Padres del desierto (cf. *Apophtegmata Patrum*): *Si guardas silencio, hallarás reposo en cualquier parte* (*Poimén* 8). A veces lo observan con un rigor que puede parecer descortesía, pero estiman que el silencio es más edificante aún que la palabra. Con todo, no es un fin en sí mismo; debe subordinarse al amor de Dios y del prójimo: *El que habla por amor de Dios hace bien; el que calla por amor de Dios también hace bien* (*Poimén* 147). Lo que importa, tanto al hablar como al callar, es hacerlo por motivos sobrenaturales: *Los hay que parecen callar, y su corazón condena a los demás. Esos tales hablan sin cesar. Al contrario, alguien habla desde la mañana hasta la noche y guarda silencio, pues nada dice que no tenga utilidad espiritual* (*Poimén* 27). Luego los anacoretas, más que del silencio, se ocupan del buen uso de la palabra: *Examina tu palabra y, si no es palabra de Dios, no hables* (*Ep. Arsenii* 54). Y los legisladores del cenobitismo consideran que sus monjes, viviendo en comunidad, pueden ser solitarios gracias al silencio. Evagrio ve en el silencio una disposición previa para la oración: *Que tu lengua no pronuncie ninguna palabra cuando te dispongas a hacer oración* (fgm. sir., ed. I. HAUSHERR, OC 30/3, 1933, 150); y Basilio de Cesarea hace depender su oportunidad de las circunstancias y las personas, estimando que es un ejercicio muy provechoso para los novicios (*Reg. brev.* 208; *Reg. fusius*, 13). Diadoco de Fótice piensa

apreciamos es esa caterva de negocios vanos e inútiles que nos estorban para la consecución del verdadero fin[39]; y la codicia de las cosas materiales ha acabado prevaleciendo sobre los consejos saludables.

En efecto, después de habernos arrancado totalmente el Señor de la preocupación por las cosas terrenas y de habernos mandado buscar sólo el reino de los cielos[40], nosotros, sin embargo, como si estuviéramos empeñados en seguir el camino contrario, descuidamos los mandatos del Señor y, abandonada aquella solicitud, pusimos nuestra esperanza en las obras de nuestras manos. Pues él dice: *Mirad a las aves del cielo, que no siembran, ni cosechan, ni almacenan en los graneros y, sin embargo, vuestro Padre celestial las alimenta*[41]. Y más adelante: *Observad los lirios del campo, cómo crecen, y no trabajan ni hilan*[42]. También prohibió llevar consigo alforja, bolsa y bastón[43], y les mandó apoyarse únicamente en la infali-

que el mucho hablar, aunque sea bueno, *disipa el recogimiento del alma por la puerta de la voz* (*Cap. centum* 60) y Barsanufio de Gaza afirma la primacía del silencio sobre la teología. Pero será sobre todo Juan Clímaco el que proclame las virtudes del silencio: *Madre de la oración, redentor de la esclavitud, preservador del fuego, centinela de los pensamientos, vigía de los enemigos, compañero de la hesiquía, adversario del deseo de enseñar, auxiliar del conocimiento, artesano de la contemplación* (*Scala* 9, 3 y 5). El silencio que se impone en el curso de la oración es signo de ingreso en la *hesychía*, y ésta supone la mortificación de las antiguas impurezas.

39. La *amerimnía* o liberación de los afanes terrenos es vista como condición *sine qua non* para el logro de la *hesychía* o tranquilidad interior. Este es el objetivo de la verdadera filosofía. Cf. Mt 5, 25.

40. Cf. Mt 6, 33.

41. Mt 6, 26.

42. Mt 6, 28.

43. Cf. Lc 10, 4.

ble promesa que hizo a sus discípulos cuando les envió a esparcir la semilla del bien entre todos los hombres, diciendo: *Digno es el obrero de su sustento*[44]. Sabía, evidentemente, que, para la providencia de lo necesario, aquella promesa era más sólida que nuestra solicitud y empeño.

7. *Sólo sombras de la vida ascética de antaño*

Nosotros, sin embargo, no renunciamos a obtener el mayor espacio posible de tierra, ni a comprar rebaños de ovejas y bueyes de labranza, eximios en el porte y en el tamaño, y asnos bien cebados: las ovejas, para que nos suministren lana en abundancia para uso de los diversos trabajos; los bueyes, que proporcionan la labranza necesaria al cultivo del campo, para procurarnos alimento para nosotros y pasto para ellos mismos y los demás animales; y los burros de carga, para el transporte de lo que falta en nuestra región, pero que es suplemento oportuno para el sustento necesario y para el incremento de nuestro bienestar.

De las artes, practicamos las que nos procuran mayor ganancia, aunque no nos dejen tiempo para acordarnos de Dios, puesto que reclaman para sí todo nuestro ocio[45]. Mientras tanto, como es natural, echamos la cul-

44. Lc 10, 7.

45. Nuestro Nilo censura aquí la actitud de aquellos monjes que se entregan de tal modo a sus actividades laborales (o artísticas) que no disponen de tiempo para la oración. Ello no significa que sea enemigo del trabajo en los monasterios, como los mesalianos. Más bien se muestra partidario de un trabajo (manual) moderado que no impida el recuerdo de Dios, libere de tentaciones y preocupaciones y fomente la obediencia (cf. *De vol. paup.*, 66-67). El abad de Ancira se limita en esto a seguir fielmente la más pura tradición pacomiana, que había in-

pa de todo ello, o a la flaqueza del que tiene la obligación de guiarnos, o a nosotros mismos por haber hecho un día esta profesión[46]; porque, aunque no lo reconoz-

troducido la ley del trabajo con un cuádruple objetivo: a) evitar la pereza y las tentaciones que se siguen de ella; b) permitir la oración continua mediante la meditación de la Escritura; c) subvenir a las necesidades de la comunidad; d) poder socorrer a los pobres (cf. *Praecepta* 36-37, 59-60).

46. La *profesión* (ὁμολογία) ha sido siempre para el monje uno de esos momentos de mayor gravedad y solemnidad en su vida: el momento en que se compromete a vivir hasta la muerte conforme a las exigencias del estado monástico, el acto en el que renuncia explícita y públicamente al mundo y a cuanto no sea servir a Dios como monje. La ceremonia de la profesión monástica —tal como la describe a finales del siglo V el Pseudo-Dionisio— constaba fundamentalmente de una *epíclesis* u oración consecratoria, una profesión oral, la tonsura y la imposición del hábito (cf. *De eccl. hier.* 6). Tal es el rito ya evolucionado. En los primeros tiempos, sin embargo, las cosas eran más simples. Bastaba la sola imposición del hábito, con la deposición de los vestidos seglares, para significar el cambio de vida y de mentalidad, la entrega total a Dios y la adhesión cordial, efectiva e irrevocable a la tradición monástica. Poco a poco se fueron introduciendo los elementos ceremoniales que señala el Areopagita. A los candidatos comenzó a exigírseles una renuncia explícita al mundo y a su patrimonio y una promesa formal de practicar la castidad perfecta y de tender a la perfección de la vida cristiana. Son muchos los textos que presentan la *profesión* como una muerte mística y una crucifixión con Cristo: *El que esta clavado al patíbulo de la cruz* —dice el abad Pinufio a un novicio en el momento de la imposición del hábito— *ya no tiene en cuenta las cosas presentes, ya no piensa en satisfacer sus pasiones, ya no tiene ningún cuidado ni inquietud del día de mañana, ya no siente el deseo de poseer; ni se deja llevar de la soberbia, ni de las rivalidades, ni de las disputas; ya no tiene ningún rencor por las injurias que le hacen ni recuerdo alguno de las que recibió en el pasado, y aunque todavía con vida, ya se considera difunto a todos los elementos de este mundo, y dirige la atención de su corazón hacia el lugar al que sabe que va a pasar en breve* (J. CASIANO, *Instituta* 4, 35). La *profesión monástica* llega a equiparse al bautismo, hasta el punto de que, como en éste, las renuncias que en ella se hacen se consideran irrevocables. Más aún,

camos explícitamente, estamos dando a entender con nuestras obras que la manera de vivir de los hombres mundanos nos gusta, puesto que nos dedicamos a las mismas cosas que ellos, consumiéndonos tal vez más que ellos incluso en los afanes materiales. De este modo estamos contribuyendo a que muchos crean que para nosotros la religión no es sino un medio de ganancia y la profesión religiosa, abrazada en otro tiempo para el cultivo de una vida serena y feliz[47], una falsa piedad con la que poder huir de los servicios sociales más gravosos, un modo de procurarnos licencia para el placer, sin que nadie ponga obstáculos a nuestros impulsos desenfrenados por las cosas apetecidas, burlándonos sin rubor alguno de las personas más simples, y posiblemente también de las eminentes, dado que consideramos la vida virtuosa no como materia de humildad y de mansedumbre, sino de arbitrariedad sin límites[48].

viene a ser una especie de *martirio incruento*. Puede verse V. MUZZARELLI, *De professione religiosa a primordiis ad saeculum XII*, Roma 1938 y algunos art. cit. por M. G. COLOMBÁS, *El monacato primitivo* II, 133-141.

47. Para el asceta de Ancira, la vida (βίον) gozosa y serena sólo es posible desde la virtud (ἀνάρετος). Cf. *Ep.* 1, 242.

48. La manera con que los contemporáneos de Nilo viven la profesión religiosa, procurando acrecentar cada día más sus posesiones materiales y viéndose inmersos por ello en los afanes del mundo, ha dado origen a determinadas acusaciones que se han ido difundiendo entre las gentes del pueblo llano con el consiguiente descrédito para la vida monástica que, para muchos, ha pasado a ser un medio sustancioso de vida, una vía para el escape placentero o un modo de huir de ciertas prestaciones sociales. En estos tres pecados capitales — avaricia, lujuria y pereza— se concentra la mala prensa de que gozan los monjes y que el abad de Ancira se ha preocupado de poner de relieve con la vehemencia y el colorido propios del lenguaje profético. Ver los cc. que siguen.

Por eso, no es extraño que los que debían venerarnos nos desprecien como a turba ociosa e improductiva y los hombres promiscuos que viven en el mundo se burlen de nosotros, que no estamos menos embrollados que ellos en los asuntos públicos, ni nos distinguimos de los demás por nuestro comportamiento virtuoso, como si quisieramos darnos a conocer no por el modo de vivir, sino por el hábito[49]. Repudiando los esfuerzos propios de la virtud, aspiramos desaforadamente a la gloria que ellos reportan cuando no brindamos más que una sombra de la verdad de otros tiempos.

8. *Como sepulcros blanqueados*

Hoy se toma este hábito venerable sin antes haber purificado el alma de las propias manchas y sin haber borrado de la propia mente las señales impresas de los antiguos pecados que tal vez retozan todavía en la imaginación, sin haber conformado satisfactoriamente las costumbres a la Regla[50] y sin conocer siquiera cuál es el fin de la filosofía según Dios[51]. A pesar de ello, se restaura la arro-

49. Σχῆμα (=hábito) designa aquí la figura, aspecto exterior o indumentaria monástica. Nilo reprocha a los monjes de su tiempo que sólo se distingan de sus coetáneos por el aspecto externo —el hábito que portan— y no por lo que es más importante, la virtud. En realidad lo único que buscan es la gloria que se esconde tras el hábito. Cf. *infra.*, c. 8.

50. Traducimos por *Regla* el término ἐπαγγέλματι que, en su literalidad, significa *promesa* o *profesión* y que alude a los votos o promesa que hace el novicio de someterse a una determinada Regla monástica. En esto nos hemos dejado orientar por la ver. latina que traduce: *ad instituti normam* (PG 79, 727 B).

51. El fin inmediato de la *filosofía según Dios* es la perfección cristiana a imitación de Cristo y los apóstoles; ello supone la adquisición

gancia farisaica y se pone el orgullo en el simple hábito como si ahí radicase la virtud perfecta. Terminan por menoscabar, al fin, una indumentaria cuyo arte no aprendieron nunca. Mediante el aspecto externo se anuncia un conocimiento que no se probó siquiera con la punta de los labios. El monje se revela entonces escollo en lugar de puerto, sepulcro blanqueado[52] en vez de templo y lobo sorprendido en la ruina de los extraviados por la apariencia en vez de oveja[53].

Cuando estos escapan de los monasterios, por considerar insoportables los rigores de la vida monástica, suelen marchar a las ciudades. Allí, empujados por la necesidad del vientre, con el cuello inclinado, engañan a muchos sirviéndose como cebo de su aspecto simuladamente piadoso, sin importarles hacer lo que haga falta para remediar las exigencias del propio cuerpo; porque no hay nada más vehemente que la necesidad física, que siempre sugiere el camino apto para superar los mayores obstáculos, sobre todo cuando interviene la pereza largamente alimentada. Entonces se insinúa el pretexto más sagaz.

Por eso están sentados como parásitos a las puertas de las casas de los ricos o se apiñan en las plazas como hacen los esclavos, y, apartando a los que se les aproximan y empujando a los que les salen al paso, procuran facilitarles el camino. Y todo esto lo hacen porque sienten la necesidad de una buena mesa, dado que no han

del verdadero poder o señorío sobre las pasiones, de la verdadera riqueza o posesión de las virtudes y de la verdadera felicidad o gozo espiritual (cf. J. CRISÓSTOMO, *Adv. oppug. vit. mon.* 2): un auténtico programa ascético-místico de vida.

52. Cf. Mt 23, 27.

53. Cf. Mt 7, 15.

aprendido a reprimir el placer voluptuoso de los apetitos, ni han querido llevar en el ceñidor la vara de Moisés, capaz de extraer lo necesario para vivir[54]. De haber hecho uso de ella, habrían sabido que el término de todo placer de alimentos es la garganta y que todo lo que se ofrece para saciar la penuria corporal oculta la deformidad de los deseos intempestivos.

9. *El descrédito de la vida monástica, obra de tránsfugas convertidos en parásitos*

Por esto es injuriado el nombre de Dios y la vida más deseable se ha convertido en algo execrable. Los bienes de los que viven realmente conforme a la virtud pasan a ser considerados falaces[55]; las ciudades se pueblan de vagabundos a la ventura que hacen sentir su peso sobre ellas, y los que habitan en sus casas se molestan y disgustan ante semejante espectáculo, al verles mendigar descaradamente apostados en sus puertas e incluso, como hacen muchos, instalados dentro de ellas. Simulan un poco de vergüenza y, ocultando con la máscara del fingimiento su reputación de rufianes, no desisten hasta verles saqueados.

De este modo desacreditan públicamente la vida monástica en general, hasta el punto de ser arrojados de las ciudades como corruptores los que en otro tiempo

54. Cf. Dt 23, 14.

55. Nilo destaca aquí una de las consecuencias más graves que tienen su origen en el descrédito de la vida monástica a que ha dado lugar la conducta de estos monjes giróvagos: la devaluación y el menosprecio de los verdaderos bienes del espíritu, los que debían cultivarse en el seno de los monasterios.

habían sido sus preceptores. Perseguidos como malditos no menos que los leprosos y más que los ladrones, se prefiere confiar en los taladradores de paredes más que en estos tránsfugas de la vida solitaria, pues se piensa que es más fácil hacer frente a la rufianería manifiesta que a la mala fe encubierta e insidiosa.

Estos no han tenido nunca espíritu religioso, ni siquiera al comienzo; tampoco han conocido las ventajas de la soledad[56]. Ingresaron en la vida monástica por pura inercia, empujados tal vez por la necesidad, sirviéndose de ella como de un medio mercantil para procurarse lo necesario. A mi juicio, hubieran podido conseguir esto mismo con más decoro de no haber ido llamando a todas las puertas y de haber tenido siempre a la vista con temor reverencial el hábito que vestían, para no andar persiguiendo ganancias más pingües en su deseo de proporcionar al cuerpo no simplemente lo necesario, sino esos manjares que inventó la molicie desde los apetitos desenfrenados de los que viven en el lujo. ¡Y curar a los enfermos de tales enfermedades incurables es difícil![57].

56. La *soledad*, para los Padres del monacato, no exige necesariamente el eremitismo, sino la *huida al desierto* entendida como anhelo de servir a Dios en la austeridad del aislamiento interior. Más aún, Nilo prefiere el cenobitismo: *El que se prepara para la lucha debe estar más bien en una comunidad monástica con los hermanos* (*Ep.* 3, 72). Aquí, *hermanos* quiere significar monjes; al fin y al cabo, cristianos comprometidos a vivir la fraternidad evangélica (cf. G. Niseno, G. Nacianceno, Basilio, Pseudo Macario, Paladio, Evagrio, etc.). Si desde sus orígenes los cristianos se daban a sí mismos el nombre de hermanos, a partir del siglo IV *hermanos* serán, técnicamente hablando, los que viven en el seno de fraternidades monacales.

57. Todo vicio, que sea susceptible de la corrección divina, tiene curación (cf. *Ep.* 3, 185). En opinión de Nilo, el vicio de la gula es una especie de locura que se caracteriza por la desintegración orgánica de la personalidad humana. Cf. *infra*, c. 58; DOROTEO DE GAZA, *Dottrine diverse*, 15, 2.

10. *La inútil corrección y el escándalo de los que retornan a la vida pasada*

Pero ¿cómo explicar las ventajas de la salud a los que no han estado nunca sanos, sino que crecieron en la consunción de la enfermedad desde su misma cuna, pensando por mor de la costumbre que la disfunción que ellos padecen no difiere en nada del hábito natural[58]? En efecto, cuando la inclinación de los oyentes tiende a lo peor, cualquier palabra de corrección resulta inútil; más aún, obtiene el efecto contrario a lo pretendido por el consejo, sobre todo cuando al deseo se añade la esperanza del lucro que lo alimenta. Entonces, la pasión cierra enteramente los oídos al consejo, de modo que las exhortaciones a la prudencia no encuentran vía de acceso puesto que el corazón se dejó ganar por el deseo vehemente de lucro, aun siendo éste vil.

Pero nosotros, queridos, que hemos renunciado al mundo —así lo creemos— por el ansia de virtud[59], que

58. El término ἕξις (=hábito, costumbre), que deriva del verbo ἔχω, significa *acción de poseer* o *manera de ser*, o también, *capacidad* resultante de la experiencia. Aristóteles opone ἕξις a διάθεσις o disposición: aquélla es mucho más estable y duradera que ésta. Al mundo de los hábitos pertenecen, por ejemplo, las ciencias y las virtudes; al de las disposiciones, cualidades que pueden perderse con facilidad, como la salud. Cf. DS, t. 7, col. 2-11, voz *habitude et habitus* (S. Pinckaers).

59. Nilo comparte con otros muchos escritores cristianos la teoría platónico-estoica de la *unicidad de la virtud*. La *virtud* es, para él, sinónimo de perfección. Ya Gregorio de Nisa defendía, con Platón, que en realidad no hay virtudes diversas, sino tan solo una virtud, aunque ésta sea como una cadena con diferentes eslabones (cf. *De virg.*). La misma idea se halla en el Pseudo-Macario: *La oración depende de la caridad; la caridad, del gozo; el gozo, de la mansedumbre; la mansedumbre, de la humildad; la humildad, de la disponibilidad; la disponibilidad, de la esperanza; la esperanza, de la fe; la fe, de la obediencia; la obediencia, de la simplicidad* (*Hom.* 40, 1).

hemos rechazado los deseos mundanos y hemos hecho profesión de seguir a Cristo, ¿por qué nos enredamos de nuevo con las distracciones de esta vida, volviendo a levantar para nuestra ruina lo que ya habíamos demolido con tanto acierto? ¿Por qué nos conformamos a la mala conducta de aquellos que persiguen lo que no es lícito, atizando con nuestro ardor por las cosas fútiles los deseos de los más débiles y convirtiéndonos así en sendero de avaricia para los más simples?

11. *¡No seamos piedra de tropiezo!*

Porque el Señor nos ha mandado curar[60] a los débiles, no atormentarlos, y mirar al provecho del prójimo[61] más que a nuestra propia complacencia, no sea que, dejándonos llevar de los impulsos irracionales, seamos piedra de tropiezo para mucha gente simple al darles ocasión de ambicionar los bienes terrenos[62].

¿Por qué concedemos tanto valor a esta materia que nos enseñaron a despreciar?[63]. En la medida en que

60. Cf. Mt 10, 8; Lc 9, 2; 10, 9; Rm 15, 1.

61. Cf. Rm 15, 3; 15, 1; 1 Co 10, 33.

62. Cf. Mt 18, 6-9: *Pero al que escandalice a uno de estos pequeños que creen en mí, más le vale que le cuelguen al cuello una de esas piedras de molino que mueven los asnos y le hundan en lo profundo del mar...;* Lc 8, 14.

63. La vida monástica está marcada desde el primer instante por la renuncia al mundo y a uno mismo: *El que quiera venir en pos de mí, niéguese a sí mismo...* (Mt 16, 24). Tanto es así que los monjes son llamados con frecuencia *apotaxámenoi* o *renuntiantes* (cf. J. CASIANO, *Inst.* 4, 1). Sin renuncia no hay ni puede haber vida monástica: *El que no renuncia a todas las cosas* —decía el gran Macario— *no puede ser monje* (*Apopht. Macario de Egipto* 2). Casiano, desarrollando una tesis de Evagrio, distingue tres momentos en la renuncia del monje: a) el

vivimos sometidos a las posesiones y riquezas, tenemos el corazón[64] dividido por numerosas e inútiles solicitudes, cuya preocupación nos distrae de atender a las cosas más necesarias y nos dispone a mirar con indiferencia los bienes del alma[65]. Pero tales solicitudes conducen a un pro-

desprecio de todas las riquezas y bienes de este mundo; b) el abandono de las antiguas costumbres, vicios y afecciones del espíritu y de la carne; y c) la substracción de la mente a todo lo presente y visible para contemplar únicamente las cosas futuras e invisibles (*Coll.* 3, 6). El desprendimiento de los bienes temporales venía a ser como la puerta de entrada en la vida monástica. Era preciso renunciar desde el principio a toda propiedad personal para anular el peligro de poner la confianza en algo de este mundo (cf. *infra*, c. 14) y adquirir la libertad que exige la consagración a Dios. La renuncia monacal implicaba también la continencia perfecta y, por tanto, la virginidad o el celibato. El mismo nombre de «monjes» que se daba a estos solitarios parecía indicar precisamente su condición celibataria, el vivir solos, sin consorte (cf. Ps. MACARIO, *Hom.* 56). Pero el aspecto más importante de esta renuncia era sin duda la *abnegación* de sí mismo o *sacrificio de la propia voluntad* (BASILIO, *Reg. fusius*, 8; 6, 1). Los monjes inmolaban así su porvenir a la eternidad. Cf. A. GAULTIER-SAGERET, *Analyse de l'abnégation chrétienne*, en RAM 33 (1957) 3.

64. Aquí el término empleado es νοῦς (=mente). Lo traducimos por *corazón* debido a las connotaciones afectivas implicadas en el texto. Entendemos por corazón la sede de los afectos humanos.

65. Esta indiferencia o despreocupación por los bienes del alma es lo que los Padres del desierto han llamado *acedía*, situándola entre los ocho vicios capitales o malos pensamientos. Para Evagrio, es la tentación por excelencia del solitario. Asalta al monje a mitad de la jornada —de ahí su sobrenombre de *demonio del mediodía*—; provoca inquietud y tedio; fomenta la ociosidad y el sueño; excita las pasiones; mueve al abandono de la oración y al falso celo; inspira aversión por el lugar en que se habita, los hermanos con quienes se convive, el mismo estado de vida y el trabajo manual; hace suspirar por otros lugares donde la vida parece más soportable y el oficio menos penoso; trae a la memoria a los parientes o recuerda los mejores tiempos pasados; hace presentes las prolongadas fatigas del ascetismo y, en fin, procura que el monje *abandone su celda y huya del estadio* (*Prak.* 12). La *acedía* se presenta, pues, como un estado de ánimo, muy ligado a

fundo abismo a los que aspiran al esplendor de este mundo pensando que el más alto grado de felicidad se halla en el disfrute de las riquezas.

Al tiempo que hacen profesión de vida filosófica, alardean de haber superado los estímulos del placer, pero con los hechos muestran que tienden a estas cosas más que nosotros. No hay, sin embargo, nada que merezca tan gran castigo como hacer de los demás imitadores de los propios vicios, porque la perdición de los imitadores será un suplemento de pena, una condena no pequeña, para el maestro, es decir, para el que fue preceptor de los vicios de quienes no rehusaron imitar su mala conducta. En cambio, los que, razonando sabiamente, entendieron su enseñanza como infame, huyeron de ella.

Nadie se ofenda, por tanto, con lo dicho, sino corrija las irregularidades que, a causa de la negligencia de la mayoría, han provocado el desprestigio de este nombre, o renuncie al mismo nombre[66]. Porque, si su pro-

la vida anacorética, que lleva consigo aburrimiento, torpor, pereza, disgusto, desaliento, ansiedad, tristeza, etc. Nilo la define como ἀτονία ψυχῆς o flojedad del alma (*De oct. spir. mal.* 13). Entre sus causas naturales se enumeran la tristeza, la gandulería, la locuacidad, los malos pensamientos y el agotamiento del alma en el combate espiritual. Tras estas causas se encuentra un demonio muy pesado y especialmente activo al mediodía. Entre sus remedios se citan la oración, la meditación y recitación de pasajes de la Biblia, el trabajo manual, el recuerdo de la muerte, la paciencia, la esperanza, la vida de comunidad, la perseverancia en la celda, la compunción y el conocimiento de la naturaleza de esta tentación o discernimiento de espíritus. Su opuesto es la ἀμεριμνία o indiferencia evangélica hacia las cosas terrenas. Cf. G. BARDY, *Acedia*: DS 1, col. 166-169; LAMPE, pp. 61-62 (ἀκεδία).

66. Frente a los males que sufre el monacato, Nilo propone la corrección o la renuncia. El *nombre* al que deben renunciar los que no están dispuestos a dejarse corregir es el de *filósofos* (ver *infra*), es decir, el de aquellos que han hecho profesión de vida filosófica o monástica,

pósito es filosofar, debe saber que, según la filosofía profesada, las posesiones son superfluas y que, en razón de la pureza del alma, hay que extrañarse hasta del propio cuerpo[67]. Pero, si el mayor deseo de algunos es poseer bienes terrenos y gozar de los placeres de la vida, ¿por qué magnifican con palabras esta filosofía a la vez que profesan con sus obras lo contrario, llevando a la práctica acciones que contradicen lo profesado y revistiéndose del venerando nombre de filósofos?

12. *El pesado yugo de las preocupaciones terrenas*

No juzguemos, por otra parte, denigrante que los considerados por nosotros personas de segundo rango,

pero no viven como tales. Renunciar al nombre es renunciar a lo que el nombre implica: hábito, profesión religiosa, monasterio.

67. La palabra clásica para designar la pureza es καθαρότης (cf. L. MOULINIER, *Le pur et l'impur dans la pensée et la sensibilité des Grecs jusqu'à la fin du IV siècle av. J. C.*, Paris 1952). En los escritos de los Santos Padres, referida al alma, parece aludir a su disposición para ver a Dios. Tal disposición es ya, a juicio de Gregorio de Nisa, participación en el mismo ser de Dios, que es *puro* (cf. *Orat. cat.* 36: PG 45, 92 D). Para Evagrio, la *pureza* designa el más alto estado de unión con Dios que se pueda alcanzar en este mundo, un estado que excluye no sólo las pasiones que tienen un componente físico, como la cólera, el orgullo o la lujuria, sino incluso las imágenes y pensamientos que brotan de ellas (cf. *Prak.* 23 y 55: SC 171, 554 y 628; 42, 596). Se identifica, pues, con la *apatheia*. Según Nilo, la pureza del alma supone el *extrañamiento del cuerpo*, es decir, un proceso de purificación por el que el alma va experimentando como ajenos (no propios) los impulsos (fisiológicos) del propio cuerpo, hasta el punto de llegar a asemejarse a las mismas *potencias incorpóreas* o ángeles (cf. *infra*, c. 18). En términos similares se expresa J. Casiano a propósito de la *pureza del corazón* o *castidad* perfecta: tal era la armonía del hombre paradisíaco, tal es la pureza intacta de los espíritus angélicos y tal el goce anticipado de la futura gloria de los santos (*Coll.* 10, 7; 9, 2; 1, 4).

aquellos a quienes llamamos mundanos, nos echen en cara haber olvidado los mandamientos del Salvador y nos enseñen a observar los preceptos del Señor que hemos postergado, siendo así que ellos tendrían que aprender de nosotros.

Sucede, en efecto, que cuando nos peleamos son ellos los que nos recuerdan que el siervo del Señor no debe entrar en litigio con su hermano, sino ser dulce y bondadoso con todos[68]; y cuando rivalizamos por las posesiones y riquezas, son ellos los que nos dicen: *Si alguien te quita la túnica, dale también la capa*[69].

Pues bien, ¿qué otra cosa hacen sino reirse de nosotros caricaturizándonos y ridiculizándonos al poner de manifiesto la contradicción existente entre nuestra conducta y nuestra profesión? Porque no hay necesidad de litigar con el que nos disputa las posesiones[70], ni hacer todo lo que nos exige el cuidado de las mismas[71]. Uno movió el límite de la viña y se la apropió como si fuera suya; otro te invadió el terreno con su ganado; otro te cortó la corriente de agua que regaba tu huerto; ¿debes, por eso, enfurecerte y ponerte peor que un loco, haciendo recaer sobre ellos tu venganza reparadora, afligiendo en los tribunales tu mente, que ha de estar ocupada en la contemplación de las realidades celestes[72], y empeñando

68. Cf. Mt 5, 21-26.

69. Mt 5, 40.

70. Cf. 1 Co 6, 7: *De todos modos, ya es un fallo que haya pleitos entre vosotros. ¿Por qué no preferís soportar la injusticia? ¿Por qué no dejaros más bien despojar?*

71. Cf. Mt 6, 25-34; Lc 12, 22.

72. Cf. Flp 3, 19-20. La búsqueda de la quietud interior (*hesychía*) con vistas a la contemplación es un tema clásico en la espiritualidad oriental (cf. BASILIO, *Ep.* 9, 3; J. CRISÓSTOMO, *HomMat.* 50, 1; J. CLÍMACO, *Scala*, 27). El Moisés de Gregorio de Nisa es ante todo un

la facultad contemplativa en la destreza forense para no obtener sino un montón de cosas inútiles? ¿Por qué reclamamos como propio lo que no es nuestro[73] y nos aparejamos con las pesadas cadenas de la materia, sin prestar atención a la voz del que llama desgraciados a estos hombres?[74]. Pues, como dice el profeta, ¡ay del que

monje contemplativo que se aleja durante cuarenta días de los hombres para vivir a solas con Dios y poder fijar sus ojos en la *contemplación de las cosas invisibles* (*In Psal.* I, 7). La θεωρία (contemplación) es la visión directa y sintética de la *teología* y *economía* divinas. Clemente de A. la identifica con la γνῶσις (conocimiento), colocándola en el tercer grado de la vida espiritual y llamando al que la posee *gnóstico*, término con el que quiere expresar la condición del cristiano perfecto. Semejante estado sólo se puede alcanzar tras un proceso de purificación que conlleva el dominio de las pasiones, la renuncia a las imágenes y a todo lo sensible y la aplicación de la mente a Dios (*Strom.* VII, 3). Pero esto no es la causa, sino el medio que facilita la obra de la gracia (*Strom.* V, 11). Evagrio distingue cinco especies de contemplación (*Cent.* 1, 27): la más elevada de todas ellas es la de la *adorable Trinidad*, que se caracteriza por su simplicidad y recibe el nombre de *gnosis sin término* (*ibid.* 1, 54) dado que está por encima *de toda forma, especie o concepto* (*ibid.* 7, 23). Sin embargo, no se trata de una visión directa de Dios, ya que éste es inaccesible en su esencia (*ibid.* 2, 11; 1, 35). Dios sólo puede ser visto en su imagen, el alma, y cuanto más pura sea ésta, más perfecto será nuestro conocimiento del mismo. Por eso, el grado de restauración de la imagen de Dios en nosotros será la medida de nuestra vida espiritual. Y ello no es posible sin el *don superior de la gracia* (*ibid.* 5, 79).

73. Según la mentalidad veterotestamentaria, sólo Dios es dueño de todas las cosas. El hombre tiene, por haberla recibido de Dios, la posesión de las cosas, pero no su propiedad (cf. Gn 1, 29). Sólo Dios es soberano absoluto de cielos y tierra (cf. 1 Cro 29, 11-12). El NT, que proclama *dichosos los pobres*, no es contrario al mensaje del AT que dice *dichosos los que poseen*. Poseer no es aquí *tener en propiedad* para uso exclusivo del poseedor, sino disponer de unos bienes que nos han sido dados para uso común.

74. Cf. Lc 6, 24; 11, 42-44.

recoge lo que no es suyo![75] ¡Hará más duro y pesado su yugo! Porque si nuestros perseguidores son ligeros, tal como está escrito: *Los que nos perseguían eran más veloces que las águilas*[76], y nosotros vamos cargados de negocios mundanos, es evidente que avanzaremos más lentamente que ellos y seremos presa fácil de nuestros enemigos, aquellos de quienes Pablo nos enseñaba a huir cuando decía: *Huid de la fornicación y de la avaricia*[77].

No logrará el premio de la victoria el que, después de haber iniciado con ímpetu la carrera, no continúe con el mismo impulso del comienzo, pues el adversario que nos persigue tiene más ligeros los pasos[78].

13. *La virtud supera a la naturaleza*

Gran impedimento para los que tienden a la virtud[79] es la pasión por las cosas terrenas, y con frecuen-

75. Cf. Ha 2, 6.

76. Lm 4, 19.

77. Cf. 1 Co 6, 17; Ef 5, 3. La *fornicación* (πορνεία) y la *avaricia* (πλεονεξία) son dos de los *logismoi* o vicios capitales que aparecen ya en todas las listas de los tratadistas antiguos (cf. EVAGRIO, *Prak.* 6). Tras ellos están los demonios, que los usan como armas para atacar a los solitarios. Nada tiene, pues, de extraño pensar que cada vicio tiene su propio demonio y hablar del *demonio de la fornicación* o *de la avaricia* como confiriendo personalidad a tales vicios: unos son *pesados*, otros *ligeros*; unos *asiduos* y otros *rápidos*. De ahí que se diga que hay que huir de ellos como de enemigos que nos persiguen, algo que requiere desasimiento y prontitud.

78. Cf. Pr 6, 18.

79. *Tender a la virtud* es aspirar a vivir las virtudes cristianas (naturales y sobrenaturales) en unidad, como eslabones de una misma cadena, según el modelo de Cristo y los apóstoles; o también, tender a ese género de vida que nuestro autor gusta de llamar *filosófica*; o mejor aún, aspirar a la perfección representada por Cristo, a la vez

cia causa de perdición tanto para el alma como para el cuerpo. Porque ¿qué fue lo que provocó la ruina del israelita Naboth?[80] ¿No fue acaso la causa de su muerte una viña codiciada, una viña que empujó a su vecino Acab a cometer el asesinato? ¿Y qué hizo que quedasen fuera de la tierra de promisión la mitad de dos tribus?[81] ¿No fue acaso la abundancia de los rebaños? ¿Y qué otra cosa fue lo que separó a Lot de Abraham, sino el gran número de cabezas de ganado que dio origen a continuas disputas entre los pastores hasta hacerles romper al uno con el otro?[82] Luego si las posesiones materiales, sin tener nada en común con la vida futura ni ser muy necesarias para la vida corporal, incitan a los codiciosos a matar incluso a los que las poseen y apartan a los mismos propietarios de las cosas más importantes, si causan divisiones entre parientes y provocan enemistades entre amigos, ¿por qué nos entregamos al cuidado de estas vanidades, descuidando el servicio divino?[83].

Maestro y Arquetipo de virtud. La pasión (inclinación, deseo, afección) por las cosas terrenas es el gran obstáculo que se interpone en el camino de los mencionados *aspirantes*. De ahí la necesidad de la lucha ascética. Cf. *infra*.

80. Cf. 1 R 21, 1-16.

81. Cf. Jos 22, 1 ss.

82. Cf. Gn 13, 1 ss.

83. Nilo destaca uno de los elementos más presentes en la espiritualidad del monacato primitivo: la concatenación, parentesco y dependencia de los vicios. Estos guardan tal afinidad entre sí que forman una especie de cadena, de modo que la exuberancia del (vicio) anterior se convierte en principio del siguiente. Así, el desbordamiento de la glotonería produce naturalmente la lujuria; la lujuria, la avaricia (o codicia); y la avaricia, la cólera. Lo mismo sucede con la vanagloria y el orgullo: el exceso de la primera enciende la llama del segundo. De esta concatenación de los *logismoi* se sigue una consecuencia práctica: la lucha contra un determinado vicio debe iniciarse

¿Somos acaso nosotros los que llevamos a término las cosas de nuestra vida? Dios es quien las administra; y sin su ayuda, la solicitud del hombre fracasa necesariamente en sus objetivos; sin la cooperación humana, en cambio, la *economía* de Dios[84] conduce todas las cosas a su perfección. ¿Qué provecho sacaron de su propia fatiga aquellos a quienes Dios dirigió estas palabras: *Sembrasteis mucho, pero habéis recogido poco y yo lo aventé de vuestras casas*[85]? Pero ¿qué les faltó, en cambio, de lo necesario a los que vivieron según la virtud sin preocuparse en absoluto de aquello?

¿No comieron durante cuarenta años los israelitas en el desierto[86], sin que les faltara el alimento, a pesar de no haber recogido nada del cultivo de la tierra? ¿No les proveyó el mar de una comida milagrosa al arrojar de sí una matriz de codornices? ¿No se les abrió la roca árida para suministrarles una abundante fuente de agua? ¿No hizo bajar el maná, esa lluvia admirable y prodigiosa, el cielo? Durante todo ese espacio de tiempo se sirvieron de vestidos y calzados que, a pesar de su deterioro, no se consumían.

¿Qué tierra, en fin, cultivó para su nutrición Elías cuando estuvo en el torrente?[87]. ¿No le proporcionaron

con el precedente (cf. CASIANO, *Coll.* 5, 10; cit. por M. G. COLOMÁS, *El monacato primitivo* II, 261-262).

84. Esto es: *el plan providente de Dios para con el hombre*. Y dado que éste consta de alma y cuerpo, el cuidado amoroso de Dios ha de alcanzar también a las dimensiones materiales —comida, vestido, vivienda— del mismo. Los ejemplos bíblicos que Nilo refiere a continuación son suficientemente elocuentes en este sentido.

85. Ag 1, 6. 9. Nilo abrevia la cita de los LXX enlazando dos frases de distintos vv., viéndose obligado a introducir ἐκ τῶν οἰκιῶν ὑμῶν para no alterar el sentido del texto.

86. Cf. Ex 16-17; Dt 8, 4; Nm 11, 3; Sb 19, 9 ss.

87. Cf. 1 R 17, 1 ss.

el alimento los cuervos? ¿Y, mientras iba de camino, no le ofreció en Sarepta una viuda, necesitada de lo necesario, un pan, quitándoselo de la boca a sus propios hijos, para demostrar así que la virtud es superior a la naturaleza?

14. *La oración de los amigos del Señor*

Estos sucesos extraordinarios no van contra el orden natural, pero lo sobrepasan; pues, cuando Dios quiere, se puede vivir sin comer. Porque ¿cómo es posible que Elías fuese capaz de recorrer un camino de cuarenta días con el vigor que da una sola comida?[88] ¿Y cómo habría podido Moisés permanecer sin probar alimento humano durante los ochenta días que duró su coloquio con Dios en la montaña?[89] En efecto, después de cuarenta días de estancia en el monte, bajó; pero, indignado por el becerro que habían construido, destruyó al instante las tablas y subió de nuevo a la montaña. Tras otros cuarenta días aplicándose allí a la recuperación de las segundas tablas, volvió a su pueblo.

¿Qué humano raciocinio podrá explicar la verosimilitud de este milagro? Es difícil imaginar que un cuerpo, sujeto por naturaleza al cambio y exhausto por no haber ingerido los alimentos que restauran el vigor diariamente perdido, haya podido resistir tal situación. Pero la palabra de Dios resuelve esta aporía cuando dice: *No solo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios*[90].

88. Cf. 1 R 19, 8.

89. Cf. Ex 24, 18; 34, 1 ss.; Dt 10, 1-2.

90. Dt 8, 3 (Mt 4, 4). Los LXX mantienen los art. ὁ (ἄνθρωπος) y τῷ (ἐκπορευομένῳ) que faltan en Nilo.

¿Por qué, pues, tiramos por tierra una vida hecha para el cielo arrastrándola hacia el abismo de las tribulaciones materiales? ¿Por qué los que nos nutríamos con leche de coco nos rodeamos ahora de estiercol, como dice Jeremías en alguna de sus Lamentaciones[91]? Pues cuando reposamos entre pensamientos de luz y de fuego nos alimentamos con leche de coco, y cuando abandonamos ese estado y nos enredamos con los asuntos terrenos nos cubrimos de estiercol.

¿Y por qué apartamos nuestra esperanza de Dios, apoyando la carne en nuestro brazo y atribuyendo a nuestras manos lo que depende de la providencia del Señor? Hoy no tememos repetir la experiencia que Job consideró pecaminosa de poner las manos sobre la boca haciendo además de besarlas; porque muchos tienen por costumbre besar las manos, pues dicen que por ellas obtienen el bienestar. Pero la Ley, con lenguaje oscuro y por medio del símbolo, les rebate: *El que se apoya en las manos para caminar es impuro, y el que tiene muchos pies es también impuro, y el que camina sobre cuatro es totalmente impuro*[92].

Anda con las manos el que en ellas se apoya y pone su esperanza; camina sobre cuatro pies el que se aficiona de tal manera a las cosas sensibles que su espíritu acaba absorbido por estas cosas; y marcha sobre muchos pies el que se ha dejado envolver por las realidades corpóreas.

91. Cf. Lm 4, 5: *Los que comían manjares deliciosos desfallecen por las calles; los que se criaban entre púrpura abrazan los estercoleros.*

92. Lv 11, 20 (alados que andan a cuatro patas), 27 (cuadrúpedos que se apoyan sobre las plantas de los pies), 29, 41-43 (animales que andan arrantrándose por el suelo, *que caminan sobre su vientre, o sobre cuatro patas, o sobre muchos pies*). De todos ellos deben abstenerse por su impureza o abominación.

Por eso, el sabio autor de los Proverbios quiere al hombre perfecto no con dos pies, sino con uno, y éste raramente atraído por los intereses del cuerpo: *Pon tu pie* —dice— *raras veces en casa de tu amigo, para que nunca se canse de ti y llegue a aborrecerte*[93]. Será uno amigo de Cristo si sólo en contadas ocasiones le suplica por sus necesidades corporales[94]; pues éste es el objeto de tales amigos, como el mismo Salvador revela a sus discípulos: *Vosotros sois mis amigos*[95]. Pero si lo hace con demasiada insistencia, se volverá odioso[96].

15. *El simbolismo de las piernas y los pies*

¿A quién podrá dirigirse, por tanto, sin ser despreciado, el que se encuentra totalmente inmerso en los ne-

93. Pr 25, 17. Nilo agrega la conj. ἵνα transformando el subj. aor. μισήσῃ (LXX) en el ind. fut. μισήσει. La interpretación que ofrece del v. sapiencial es evidentemente alegórica. Para ello se sirve de otros pasajes bíblicos que le permiten alcanzar esa comprensión mística del texto. La palabra-puente que facilita el enlace de ambos versículos es *amigo*. El procedimiento exegético empleado no difiere en nada del ya usado por los más insignes exégetas de la escuela de Alejandría. Cf. *Intr.* III.

94. Cf. M. Th. DISDIER, en DTC, voz *Nil l'ascète*, 672: *El camino místico, cuyo hodómetro es el amor de Dios, pasa por tres etapas: la ascesis, la contemplación natural y la teología que se practica en Egipto, en el desierto y en la tierra prometida, mediante las virtudes del cuerpo, del alma y del espíritu.* Más que de una tripartición se trata de una distinción en tres momentos, en los cuales no se acentúa nunca el puesto que Evagrio concede a la inteligencia pura. No obstante, es verdad que, para Nilo, la súplica dirigida a Jesús debe estar hecha ante todo de necesidades espirituales y no materiales.

95. Jn 15, 14: *Vosotros sois mis amigos, si hacéis lo que yo os mando*. Y para hacer su voluntad es preciso orar, porque el espíritu está pronto, pero la carne es débil. Cf. Mt 26, 41; Mc 14, 38.

96. El que anda siempre tras las cosas materiales, insistiendo una y otra vez en su oración para obtener beneficios de esta índole, demuestra ignorar los caminos del Señor y acaba suscitando su enojo y su repulsa.

gocios del mundo, si no se levanta de una vez para tomar la senda justa de la vida? Está impedido, porque no tiene piernas que le permitan elevarse sobre sus pies desde la tierra. Pues como las piernas, que al doblarse hacen converger sobre sí el peso del cuerpo, se abajan hasta tocar casi la tierra para saltar de inmediato hacia lo alto, así también nuestras facultades racionales se abajan primero al nivel de las necesidades corporales para elevarse en seguida a las actividades propias del pensamiento superior. Tornan, pues, a lo alto sin haber contraído contagio alguno con las cosas terrenas.

Y les es conveniente enderezar las piernas no sólo a los muy voluptuosos y a los que siempre yacen en el nivel más bajo, sino también a las potestades santas que, para elevarse, no tienen necesidad de miembros corporales ni de pies.

En mi opinión, cuando el gran Ezequiel habla de sus piernas erectas y de sus pies alados[97], alude a la estabilidad de la mente y a la agilidad para entender propia de aquella naturaleza.

Los hombres, sin embargo, deben tener las piernas inclinadas, para atender de cuando en cuando a las necesidades corporales; pero otras muchas veces tendrán que elevarse a las actividades del alma, porque el alma está emparentada con las potestades celestes, pudiendo entrar en fácil coloquio con ellas, mientras que el cuerpo por propia inercia tiende a la tierra tanto cuanto le obliga la necesidad. No obstante, sería realmente impuro e indigno

97. Cf. Ez 1, 7: *Sus piernas eran rectas, y la planta de sus pies como la planta de la pezuña del buey, y relucían como el fulgor del bronce bruñido.* El profeta habla de cuatro caras y de cuatro manos bajo las alas respectivas, unidas la una a la otra y desplegadas hacia lo alto, no de pies alados.

de hombres dotados de conocimiento racional abandonarlo por completo a los placeres.

En efecto, al que camina sagazmente sobre cuatro pies y no con simplicidad[98], la Biblia lo llama impuro[99]; pero sólo si camina siempre sobre los cuatro; porque también ella permite que los seres corpóreos dispongan de un tiempo para dar respuesta a las exigencias del cuerpo. Así, Jonatán anduvo sobre cuatro pies[100] para combatir contra Najás, el Ammonita, y lo venció siguiendo la sola exigencia de la naturaleza, porque convenía que el que tenía que luchar contra una serpiente (tal es el significado de Najás) que se arrastraba con violencia sobre el pecho, se asemejase por algún tiempo a ella andando a cuatro pies. Así fue como pudo vencer a su enemigo para emprender de nuevo con suma facilidad su habitual modo de andar en posición erecta.

98. La *simplicidad* es un tema menor, pero constante, en la espiritualidad monástica. Va siempre asociada a la inocencia y a la pureza (cf. ISAAC DE NÍNIVE, *Trac.* 35), a la humildad y a la obediencia (cf. JUAN CLÍMACO, *Scala*: PG 88, 984 AB), a la sinceridad (cf. *Scala*, 24) y a la caridad (cf. PSEUDO-MACARIO, *Hom.* II, 3, 1); hace posible la fe y el verdadero conocimiento de Dios (cf. DIADOCO, *Cap. centum*, 22; PSEUDO-MACARIO, *Hom.* III, 22, 3, 4; 24, 1; 28, 4, 3), y se opone a la duplicidad, a la hipocresía y a la maldad (cf. BASILIO, *Reg. brev.* 264; J. CLÍMACO, *Scal.* 24; DIADOCO, *Cap.* 78). Simple ha de ser la alimentación de los monjes (cf. BASILIO, *Reg. fusius*, 19), simples sus vestidos (cf. *supra*. c. 4), simples sus oficios, su vivienda y sus rezos; toda su vida ha de estar caracterizada por la simplicidad.

99. Cf. Lv 11, 27: *Considerad inmundos a todos los cuadrúpedos que andan sobre la planta de los pies.*

100. Cf. 1 S 11, 2: *Dijo Najás, el Ammonita: «Estas son mis condiciones: saltar a todos el ojo derecho y quedará en ridículo todo Israel».* El episodio de Jonatán, que subía *ayudándose de pies y manos*, se narra poco depués, en el c. 14, pero se atribuye al ataque que lanzaron Jonatán y su escudero contra la avanzadilla filistea. Hay, pues, una contaminación de episodios que puede ser de origen rabínico.

16. *La vigilancia confiada del monje*

¿Y qué otra cosa nos revela la historia de Yebute[101]? ¿Acaso no nos enseña a mantenernos suficientemente distantes de las cosas corpóreas y a no confiar a los sentidos la custodia de nosotros mismos? Se narra, en efecto, que este rey, mientras descansaba en su aposento, confió a su mujer la custodia de la puerta; pero vinieron los de Racán, la encontraron adormilada, puliendo el grano, entraron sin hacerse notar y mataron a Yebute, que dormía. Porque, cuando prevalecen las necesidades corporales, todas las facultades duermen: la mente, el alma, el intelecto y el sentido.

El hecho de que la portera se dedique a pulir el grano indica que su pensamiento estaba ocupado, y no ocasionalmente, en cosas materiales, pero que se había ejercitado con cierto empeño en la limpieza de tales cosas. De la misma narración resulta evidente que la Escritura no quiere enseñar esto a modo de historia[102]; por-

101. También Yerubéset, Isbóset o Mefibóset, leídos por Yerubbal, Isbaal o Meribbaal para evitar el nombre cananeo *baal*, designa al hijo de Saúl. Los de Racán no son otros que el mismo Racán (Rekab) y su hermano Baaná. La mujer a que alude el episodio no es la esposa de la víctima, sino la portera de la casa. Cf. 2 S 4, 1-7.

102. La exégesis bíblica de Nilo es fundamentalmente alejandrina o *anagógica* (κατ' ἀναγωγήν): la letra (historia o narración) está en función del espíritu. Por eso, y sin pretensiones de originalidad, invita a los simples a sobreponerse a la letra para dar con una interpretación más profunda (o elevada), fundada en el principio origeniano de que la Sagrada Escritura no puede contener doctrinas indignas de Dios y donde esta presunta indignidad aparece ha de buscarse el sentido escondido de la misma. La historia es símbolo de realidades superiores; todas sus figuras subsisten con el fin de poner de manifiesto una verdad oculta en la sombra de la letra. Como era de preveer, la interpretación espiritual de Nilo tiene más carácter ascético que tipológico. Ver nuestra *intr.* III.

que ¿en qué cabeza cabe que un rey haya confiado la custodia de su puerta a una mujer? ¿No disponía para su defensa de una guarnición de soldados? ¿No había en torno a él todo un aparato militar? ¿Cómo podía estar tan desprovisto de medios que tuviera que encargar a su mujer la tarea de pulir el grano? Son detalles absurdos que a menudo se mezclan con la historia para significar una verdad.

Aquí se alude a nuestro espíritu que se comporta dentro de nosotros como aquel rey. Este confía la custodia de la puerta de los sentidos a la inteligencia; pero cuando la inteligencia se aplica a las cosas materiales, como la mujer que se pone a pulir el grano, entran por la puerta sin ninguna dificultad enemigos furtivos que la dan muerte[103].

103. Tales enemigos son, sin duda, los *pensamientos impuros* (λογισμοί ἀκαθαροί) o malas imaginaciones (φαντασίαι), sugeridos por el diablo, que excitan las pasiones desordenadas arrastrando al pecado y dando muerte al alma. El asceta debe mantenerse vigilante sobre sí mismo sin encomendar a los sentidos lo que es oficio de la mente, es decir, debe procurar por todos los medios que la mente no se distraiga con las cosas sensibles abandonando su función de centinela y permitiendo que los sentidos, tan expuestos al error y al engaño, la suplan en esta tarea. Es lo que en ámbito monástico se ha venido llamando *custodia del corazón* (JUAN CLÍMACO, *Scala* 26). Ello exige vigilancia y observación. Sólo así, siendo *porteros del corazón* (Evagrio) o *vigías siempre despiertos* (J. Clímaco), nos será posible discernir el origen de los pensamientos que llaman a nuestra puerta para rechazarlos de inmediato si proceden del enemigo (PS.-MACARIO, *Hom.* 31, 6). Luego la *custodia del corazón* viene a ser un aspecto de la *nepsis* o estado de sobriedad y de vigilancia sobre uno mismo (cf. A. GUILLAUMONT, *Le «coeur» chez les spirituels grecs à l'époque ancienne*). Su objetivo inmediato es evitar el pecado y la imperfección (no sólo los pensamientos malos, sino también los ociosos o inoportunos); y su objetivo lejano, la *pureza del corazón* o estado del alma en orden y en paz, debidamente dispuesta para la contemplación. Pero esta práctica ascética no se entiende sin el don y el ejercicio del *discernimiento* de espíritus que es propio de la virtud de la prudencia.

Por eso, el gran Abraham no confió la custodia a una mujer[104]. Conocía, en efecto, la fuerza engañosa de los sentidos que, prendados con deleite en la visión de las cosas sensibles, distraen a la mente y la persuaden de que debe participar con ellos de sus delicias, con evidente riesgo para aquélla que se deja persuadir. Él mismo estuvo sentado a la puerta, manteniéndola abierta a los pensamientos divinos y cerrándola a las solicitudes mundanas[105]. Porque ¿qué utilidad nos reportan estas vanidades para la vida? ¿No lamenta acaso el Eclesiastés que toda fatiga humana acabe en la boca[106]? ¿Y no dice el Apóstol que para el sustento de esta pobre carne basta tener de qué comer y con qué vestirse[107]? No vale la pena, por tanto, afanarse en infinidad de trabajos, como dice Salomón[108], arrojando al viento el fruto de nuestras fatigas e impidiendo al alma gozar de los bienes divinos por tenerla atada como con cadenas a las solicitudes terrenas y por prestar un cuidado excesivo a la carne. Si la nutrimos como a un enemigo que nos hace la guerra, nuestro

104. Cf. Gn 18, 8-9: Abraham estaba en pie junto a la encina de Mambré; mientras tanto, Sara, en la tienda, preparaba con sus siervas cuanto era necesario para atender a los huéspedes, sin atreverse siquiera a mirarles a la cara.

105. Abraham es presentado como modelo de asceta responsable, en pleno uso de sus propias facultades, es decir, manteniéndose permanentemente vigilante y despierto sobre sí mismo —sin delegar a los sentidos lo que es función de la mente— y ejerciendo sin descanso una tarea de discernimiento y juicio para impedir su ingreso a los malos pensamientos o sugestiones del diablo y dejar paso libre a los buenos pensamientos y propósitos.

106. *Todo el mundo se fatiga para comer, y a pesar de todo nunca se sacia* (Qo 6, 7).

107. Cf. 1 Tm 6, 9.

108. *No avientes a cualquier viento, ni vayas por cualquier senda* (Si 5, 11 (ó 9). Y en la Vulgata: *Ne ventiles te in omnem ventum.*

combate contra ella no sólo será incierto, sino también más duro, porque el alma, al sufrir el asalto de muchas partes y de fuerzas superiores, se verá profundamente afligida y el combate no le permitirá obtener coronas y honores.

¿Cuál es, por tanto, la necesidad del cuerpo, para que, excusándonos en ella, alarguemos el deseo a la inútil incertidumbre de las cosas? En absoluto sólo tenemos necesidad de pan y de agua; las fuentes ofrecen agua en abundancia, y el pan es fácil de conseguir a cuantos disponen de manos y pueden procurárselo con el trabajo, dándose a esas actividades corporales que hacen al caso y que poco o nada distraen [109].

109. Hay aquí una crítica velada a esos monjes, los mesalianos, que se mostraban contrarios al trabajo monacal por considerarlo un obstáculo para la contemplación. Nilo es partidario del trabajo de los monjes como medio para procurarse el necesario sustento, un trabajo manual que no distrae la mente ni impide la oración continuada y que se inscribe en lo que él llama *pobreza mediana* (cf. *De vol. paup.*, 21 y 29). Nuestro asceta no hace sino recoger y prolongar una larga tradición monástica que tiene en gran estima el trabajo manual como medio de subsistencia e instrumento de santificación. A ella pertenece San Antonio abad que, según cuenta un apotegma, aprendió de un ángel que la vida del monje debe ser una constante sucesión de trabajo y oración (*Apopht. Antonio* 1). También San Basilio insiste en sus instrucciones monásticas en el deber del trabajo *según las propias fuerzas*, puesto que *todo pretexto de pereza es pretexto de pecado* (*Reg. brev.* 69; *Reg. fusius*, 37, 2). Y su hermano, Gregorio de Nisa, reprocha a ciertos monjes que hagan de la ociosidad *un arte de vivir* (*De virg.*: GCS 25, 184). Pero no sólo se debe trabajar para ganar el propio sustento, sino para socorrer a los pobres y agasajar a los huéspedes y para evitar la inquietud y el tedio que se seguiría de ocuparse siempre en cosas espirituales. Casiano nos ha legado esta sabrosa máxima de los antiguos monjes de Egipto: *el monje que trabaja es atacado por un solo demonio, mientras que el ocioso y holgazán es torturado por una legión de malos espíritus* (*Inst.* 10, 7).

¿Es el vestido el que tanto nos preocupa? Ni siquiera esto debe preocuparnos si no miramos a la molicie de la moda, sino a la sola necesidad. Porque ¿qué vestidos sutiles como telas de araña, qué lino, púrpura o seda, llevaba el primer hombre? ¿No le proporcionó el Creador una indumentaria de piel y le mandó alimentarse de hierba?[110] Con este mandato ponía un límite a las necesidades del cuerpo[111], ordenando así las cosas y eliminando desde ese instante la vergüenza que el hombre de hoy llama civilización. Y no digo que el que nutre a los pájaros del cielo alimentará también ahora a los que viven en la perfecta rectitud y que el que rodea de tan gran esplendor a los lirios del campo vestirá asimismo a los hombres[112], porque es absolutamente imposible convencer a personas que tanto se han alejado de esta fe. ¿Quién, en

110. Cf. Gn 3, 21. Aquí se advierte un detalle de esa utopía que propugna el retorno a la simplicidad primitiva, de la cual era testimonio el hábito pobre y descuidado del monje. No faltaron quienes con gran fervor se despojaban de todo vestido para correr desnudos al monasterio. Nilo se manifiesta contrario a la exégesis origeniana de las túnicas de piel y, por tanto, a la doctrina de la preexistencia de las almas (cf. *Ep.* 1, 189).

111. Nilo escribe al monje Gelasio que los ayunos excesivos son tentaciones del demonio (cf. *Ep.* 3, 46), porque los excesos son siempre pecaminosos (*Ep.* 3, 47); por otra parte, el monje puede libremente y sin hipocresía comer de todo lo que ofrezca la mesa común (*Ep.* 3, 49). Al obispo Filón le responde que los alimentos deben ser tomados según las necesidades de las personas y los lugares: *los que están bien de salud, coman legumbres; los que están menos bien pueden confortarse con verduras; y los enfermos y convalecientes deben recurrir a la carne con moderación* (*Ep.* 2, 160).

112. Nilo invoca en este lugar una razón argumental extraída del evangelio (cf. Mt 6 28; Lc 12, 27-28): la confianza en la providencia divina; pero es consciente de que semejante razón sólo sirve para los que tienen fe.

efecto, mediando la súplica, no concederá lo necesario a los que viven virtuosamente? [113].

17. *La virtud, promotora de caridad*

Pues, si hombres bárbaros, como los babilonios, que tomaron por derecho de guerra Jerusalén, tuvieron deferencia por la virtud de Jeremías y le prestaron generosamente todos los servicios materiales posibles, proporcionándole no sólo provisiones de alimento, sino también los vasos en los que solía servirse en los banquetes, ¿cómo no van a respetar una vida virtuosa los que, perteneciendo a la misma raza, fueron educados desde niños en la purificación de su espíritu de todo barbarismo [114] y en el reconocimiento de la virtud y del celo como verdaderos bienes? De hecho, aunque muchos no hayan podido llegar a ser ascetas (de la virtud) debido a su debilidad natural, al menos sienten estima por la virtud y admiran a los que la practican [115].

¿Qué indujo a la Sunamita a construir un albergue para Eliseo y a equiparlo con una mesa, una silla, una ca-

113. Si la oración lo puede todo (cf. *Ep.* 3, 36), ¿qué no podrá la súplica ferviente de los virtuosos que no piden sino lo necesario para vivir practicando la virtud?

114. Se entiende por *barbarismo* el estado del que vive aún en las costumbres de los bárbaros, es decir, del que no ha sido todavía civilizado. Y la religión es un factor importantísimo de civilización. El término no carece, por tanto, de resonancia religiosa.

115. *La virtud*, en singular, como ya se ha dicho (cf. *supra*, nn. 59 y 79), es sinónimo de vida virtuosa, perfección o santidad. Designa al conjunto de las virtudes concebidas como eslabones de una misma cadena: si falta uno de esos eslabones, se rompe la cadena, es decir, se pierde la virtud (cf. EVAGRIO, *Prak.* prol.; CASIANO, *Inst.* 4, 43).

ma y una lámpara? ¿No fue la virtud de aquel hombre?[116]. ¿Y qué ablandó el corazón de aquella viuda para anteponer el servicio del profeta a la propia necesidad, cuando toda la región se hallaba bajo el azote del hambre? Si no hubiese quedado totalmente impresionada por la santidad[117] de Eliseo, no se hubiera privado nunca de lo poco que aún podía sustentar su vida y la de sus hijos para cedérselo a él. Imaginaba que la muerte estaba muy cerca, cuando decidió anticiparla por amor hacia el huésped.

18. *El poder de la virtud*

Y les hizo tan virtuosos la generosidad con que soportaban, indómitos, las tribulaciones y el desprecio que siempre tuvieron por la vida terrena. Entregados de lleno a la sobriedad y necesitados de muy poco, fueron progresando hasta no sentir ya, por así decir, necesidad de nada, hasta alcanzar un estado muy próximo al de las Potencias incorpóreas[118]. Y aunque no apareciesen como tales en el cuerpo, ni se distinguiesen de los demás, llegaron a ser más poderosos que los todopoderosos del mundo, hablando con los hombres que portan coronas con una libertad mayor que la que ellos tienen con sus súbdi-

116. Cf. 2 R 4, 8 ss.

117. Traducimos el término φιλοσοφίαν que, como ya ha quedado reflejado, tiene en nuestro autor un sentido enormemente práctico. Viene a designar la vida (con su doctrina y su moral) de los que han elegido el camino de la virtud; por tanto, la *santidad*.

118. Es la *apatheia* o estado propio del *hombre espiritual*. Nilo, como Evagrio (cf. W. BOUSSET, *Apophthegmata*... pp. 306 y 321), estaba convencido de que semejante estado era realizable en este mundo, aunque podía perderse después de alcanzado.

tos. ¿Con qué armas, en efecto, o a qué fuerza se confió Elías para dirigirse a Acab con estas palabras: *Yo no arruino a Israel, sino tú y la casa de tu padre*[119]? ¿Y en qué modo se opuso Moisés al faraón, desafiándole, sin tener más recurso que la virtud de la audacia?[120] ¿Y por qué razón Eliseo, reunidos para la guerra los ejércitos de los reinos de Israel y de Judá, decía a Joram: *Vive el Señor de los ejércitos, a quien hoy sirvo, que si no tuviera delante a Josafat, no te atendería ni te miraría*[121]. Luego no tenía miedo al ejército reclutado, ni temor a la ardiente cólera del rey, pues era fácil que éste, estando en situación de guerra, se dejase arrastrar por el impulso irracional de la ira, puesto que su razón se hallaba perturbada por causa de esa guerra.

Porque ¿qué reino terreno tiene tanto poder como la virtud?[122] ¿Qué púrpura logró dividir las aguas de un río como lo hizo la piel de oveja de Elías[123]? ¿Qué diadema pudo disipar enfermedades como los sudarios de los apóstoles[124]? Un solo profeta acusaba a un rey, con todo su ejército, de haber transgredido la Ley. La reprensión provocó la ira del rey, extendiendo éste la mano contra el profeta, pero no lo alcanzó; más aún, ni siquiera pudo retirar la mano, porque se le quedó paraliza-

119. 1 R 18, 18. En Nilo falta el art. τὸν y la conj. ὅτι (ἀλλ'), pero no modifica el sentido de la frase.

120. Cf. Ex 5, 1 ss.

121. 2 R 3, 14. En la cita de Nilo se añade σήμερον y se suprime βασιλέως Ιουδα y πρὸς σὲ. Además usa καταλάμβανον en lugar de λαμβάνω.

122. *Virtud* equivale aquí a *poder sobrenatural* o fuerza para realizar milagros o desafiar al mundo; por tanto, don de Dios, gracia que Dios concede libremente a quien le parece y como le parece.

123. Cf. 2 R 2, 8-14.

124. Cf. Hch 19, 12.

da[125]. Era el combate entre la virtud y el poder real; la virtud repelió al enemigo y salió victoriosa, sin que el profeta tuviese otra arma que aquélla; actuaba la fe y el combatiente no se arriesgaba. Jueces de aquel combate fueron los auxiliares del rey, y para testimoniar la victoria de la virtud se le quedó paralizada la mano.

19. *Dios hace fecundo el trabajo del hombre*

Y obraron tales hazañas porque decidieron vivir cuidándose sólo del alma, rechazando el cuerpo con sus exigencias; y al no tener necesidad de nada, se ponían por encima de todos. Prefirieron abandonar el cuerpo y apartarse de la vida carnal[126] antes que faltar al decoro de la virtud adulando a cualquier rico para dar satisfacción a sus necesidades materiales.

Pero nosotros, cuando nos encontramos en situación de cierta necesidad, nos comportamos como perrillos que menean la cola para festejar a quienes les echan un hueso descarnado o unas migajas de pan. Así nos presentamos ante ellos, llamándoles benefactores y protectores de los cristianos y canonizándoles como si fueran ricos en toda virtud, aun cuando sean los mayores canallas, para obtener de ellos lo que nos interesa. De este modo, descuidamos cuanto es menester para conducirnos como los santos, cuya virtud nos propusimos emular.

125. Cf. 1 R 13, 4.

126. *Vida carnal* es, para Nilo, la vida entregada a las exigencias del cuerpo que rebasan los límites de lo necesario, exigencias que brotan no de la necesidad, sino del deseo de placer o de la codicia del tener (cf. *infra*, cc. 68-71).

En cierta ocasión, un prefecto del ejército de Siria, Naamán, fue a Eliseo, llevando consigo muchos dones y regalos[127]. Pero ¿qué hizo el profeta? ¿Se puso tal vez a su servicio o corrió a su encuentro? De ninguna manera. Le hizo saber por medio de su siervo lo que era necesario hacer para obtener el fin por el que se había puesto en camino, y no le admitió siquiera a su presencia para que no se pensase que le curaba a cambio de los dones recibidos.

Se dice esto no para que aprendamos a ser arrogantes, sino para que, estando materialmente necesitados, no adulemos a los que rodean de cuidados esas cosas que nosotros profesamos despreciar.

Luego ¿por qué perdemos de vista el objetivo de la filosofía para ocuparnos de la agricultura y del comercio?[128] Pues ¿qué otra cosa más importante que Dios

127. Cf. 1 R 5, 1 ss.

128. Aquí φιλοσοφία viene a significar, una vez más, *vida virtuosa* o *santificación*. El objetivo de este género de vida conforme a la virtud es la santidad o conformación con Cristo. Ello exige dedicación a Dios y a las cosas de Dios y abandono de ciertas tareas como las agrícolas o comerciales que podrían entorpecer el logro de esta meta. Nilo, como ya se ha dicho, no se opone al trabajo de los monjes, como hicieran los mesalianos (cf. *De vol. paup.*, 21); al contrario, es partidario del trabajo como medio de subsistencia. A lo que se opone es a un trabajo con fines lucrativos o a una actividad que exija tal solicitud y tiempo que impida la dedicación a lo realmente necesario, a Dios, del que dependen incluso los resultados del trabajo más común, y a su servicio; porque hasta el mismo esfuerzo del hombre resulta baldío sin el auxilio divino (cf. *infra*). También en esto nuestro asceta se muestra fiel seguidor de la tradición de sus mayores. El trabajo monacal tiene sus riesgos: puede fomentar la avaricia, excitar la vanidad y absorber demasiado la atención del monje. Por eso, los maestros y legisladores del monacato se esforzaban por determinar la conveniencia o el perjuicio de ciertos trabajos. En este punto las opiniones no siempre son coincidentes. La actividad que para algunos

puede empeñar nuestra solicitud? Y para poner de manifiesto que el cuidado exigido por la agricultura es una tarea común, bastará señalar que el hombre, con su trabajo, rotura la tierra y arroja la semilla, pero es Dios quien con las lluvias sucesivas riega lo sembrado, disponiendo las raíces para que penetren y se extiendan por las blandas cavidades de la tierra, quien hace salir el sol que, calentando la tierra, atrae las plantas hacia lo alto, quien hace soplar las auras de los vientos en armonía con la edad de los frutos maduros, ventilando la planicie cubierta de hierba verde, al principio con vientos suaves para que la siembra no se queme al calor de los vientos cálidos, después, enviando aires más impetuosos para que penetren en las vainas del grano y hagan madurar la semilla todavía lechosa, y, al fin, proporcionando el calor adecuado para la trilla y los vientos propicios para la limpia[129].

Si algo de esto fallase, el esfuerzo humano resultaría baldío. Si no lleva el sello de los dones de Dios, nuestra solicitud resulta inútil. Muchas veces no falta nada para que el fruto llegue a su término, pero sobreviene a

(anacoretas) era poco recomendable (el cultivo de la tierra), porque obligaba a trabajar fuera de la celda, para otros (cenobitas) era muy recomendable, porque proveía lo necesario para la vida y no implicaba frecuentes y largos viajes. En lo que todos coinciden es en condenar las ocupaciones que atentan contra la quietud de la vida monástica e impiden la oración (cf. BASILIO, *Reg. fusius*, 38 y otros cit. en M. G. COLOMBÁS, *El monacato primitivo* II, 188).

129. Nilo pone de relieve una verdad muy presente en toda la tradición cristiana, la existencia de una providencia divina o gobierno de Dios sobre todas sus criaturas. Tal providencia se extiende a todo el universo creado y se deja ver en el orden y armonía existentes en el mismo. Sin ella el mundo no podría sostenerse ni un instante y los esfuerzos y solicitudes humanos serían totalmente inútiles (cf. *infra*; también J. CRISÓSTOMO, *HomMat.* 28, 3 y 21, 3: PG 57, 354 y 298).

destiempo un violento y copioso aguacero que da al traste con la espiga todavía por trillar o el grano ya amontonado conforme a su tiempo. A veces sucede incluso que, en el mismo granero, un gusano o insecto corroe y saquea por su propia boca, por así decir, la mesa preparada.

20. *La ganancia de la vida monástica*

Por tanto, ¿en qué paran y a qué conducen nuestras solicitudes, si es Dios el que gobierna el timón de nuestros asuntos y lleva todas las cosas encauzándolas a donde él quiere? Podemos objetar, sin embargo, que el cuerpo necesita alivio en las enfermedades; pero cuánto mejor es morir que hacer algo inconveniente a la profesión. Y si Dios quiere realmente que sigamos viviendo, dará a ese cuerpo una fuerza muy superior a la enfermedad para que pueda soportar el malestar de la dolencia y recoger las coronas de su generosa constancia, o ideará el camino para consolar al abatido. El que es la fuente de la salvación y de la sabiduría no dejará de pensar en nuestra salvación[130].

130. Ya San Juan Crisóstomo se hacía eco de las objeciones lanzadas contra la idea de una providencia divina: ¿Si es Dios quien gobierna el universo, por qué son tantos los males que se abaten sobre él, por qué los sufrimientos de los justos, por qué el triunfo de los malvados? Su respuesta no difiere en sustancia de la que da nuestro asceta: Aunque la providencia divina participa de la condición mistérica del mismo Dios y escapa a nuestra capacidad de comprensión (*Hom. Rom.* 16, 7), dos cosas, sin embargo, son seguras: a) que aquélla no es menos admirable en las aflicciones y tentaciones que en la alegría y en la bonanza; y b) que verdadero mal sólo es el pecado. Desde tales presupuestos, nada nos impide hablar de la utilidad moral del sufrimiento, así como del provecho espiritual de las tentaciones y asaltos

Es, pues, hermoso, queridos, muy hermoso, tornar de nuevo a la felicidad de los orígenes, volver a vivir al estilo de los tiempos antiguos[131]. Pienso, en efecto, que será fácil para los que lo deseen y, aunque resulte esforzado, no se verán privados de los frutos, ya que disponen del consuelo que corresponde a la gloria de cuantos nos precedieron y de la corrección de cuantos les siguieron.

No será pequeña ganancia la de los que emprendieron este género de vida o que, después de haberlo abandonado, tornaron de nuevo a vivir los santos ideales. Huyamos, pues, de la vida en las ciudades y aldeas, para que

del demonio (*Quod nemo laeditur a seipso*: PG 52, 459-480). Tanto uno como otros dan testimonio de que la providencia divina no abarca únicamente el curso de nuestra vida mortal, sino que se extiende más allá del tiempo, hasta el día del juicio final. Será entonces cuando la justicia y armonía de los designios providenciales de Dios se realicen y manifiesten en todo su esplendor (*Hom. Mat.* 13: PG 57, 215-218). Mientras tanto vivimos sometidos a una pedagogía, a menudo dolorosa, cuyo secreto último se nos escapa, pero que nos conduce con total seguridad hacia bienes mayores (*Ad Stagirium*, 1, 6 y 7: PG 47, 440-442).

131. El monje siente el anhelo de los orígenes. Pacomio dictó sus cartas en la *lengua de los ángeles*. Juan Clímaco llamó al monasterio *un cielo terrestre*, esto es, un paraíso terrestre en el que los consagrados adoptan el estilo de vida del Adán inocente, alimentándose de hierbas y raíces y vagando por el desierto con las fieras. Y Juan Crisóstomo estima que el desierto de Egipto es *el más hermoso paraíso* (*Hom. Mat.* 8, 4). La perfección como restauración o vuelta al estado (paradisíaco) del primer hombre antes de pecar es un tema constante en los escritos de los Padres del desierto y, en general, de los Padres de la Iglesia (cf. GREGORIO DE NISA, *De opif. hom.* 17). Con todo, tal paraíso no es únicamente el perdido (aquel del que fue arrojado Adán), sino el perseguido (aquel en el que nos espera Cristo, el segundo Adán), paraíso que puede anticiparse místicamente en la vida presente. Cf. M. G. COLOMBÁS, *El monacato primitivo* II, 142-144.

los que habitan en ellas acudan a nosotros. Corramos al desierto para atraer a los que ahora nos huyen, si es que todavía hay quien ame la soledad[132]. De algunos, en

132. La vida monástica, tanto en su modalidad eremítica como cenobítica, no se entiende sin la *soledad*. La renuncia al mundo, para que sea efectiva y total, exige la separación del mismo y el retiro a la soledad del *desierto* (cf. BASILIO, *Reg. fusius*, 5, 2). La secesión (*anachóresis*), el deseo de obtener la propia salvación lejos del mundo corrompido y corruptor, constituye la base de la ascesis monástica. *Huye del mundo y te salvarás* (*Apopht., Arsenio* 1). Tal es la divisa del monacato. La soledad es, por tanto, lo que define al monje, su sacramento propio, su medio ambiente vital; la soledad es la matriz de la vida monástica, la *madre de la filosofía* —dirá nuestro Nilo más adelante (c. 45). Son muchos los autores que han hecho el elogio de la soledad, enumerando sus múltiples ventajas: permite al solitario librarse de muchas tentaciones —las del oído, las de la lengua y las de la vista—; únicamente le resta el combate del corazón (*Verba seniorum* 3, 2); en ella se realiza el perfecto desprendimiento; sin ella no puede darse la verdadera compunción; conduce a la paz interior y prepara para la unión con Dios. Con todo, la soledad no es vista como un lugar de reposo absoluto, sino más bien como un campo de batalla en el que la lucha contra los demonios y sus malos pensamientos adquiere caracteres heroicos: un cielo para los que han superado el combate espiritual y un tremendo purgatorio para los que todavía están luchando. Pero fuera de la soledad, el monje corre serio peligro, lo mismo que una paloma que sale a revolotear y no regresa pronto al palomar. Por eso se recomienda al anacoreta no salir de la propia celda (cf. *Apopht., Arsenio* 11; *Ammonas* 2; CASIANO, *Coll. 7*, 23). También al cenobita se le inculca la *necesidad de vivir en soledad*. Razones: 1) la convivencia con los mundanos es peligrosa; 2) la soledad es el lugar idóneo para la expiación de los pecados y para la lectura y la meditación; 3) el ambiente mundano es contrario a la compunción y a la penitencia y pone muchos obstáculos a la renuncia y al seguimiento de Cristo; 4) el mundo acarrea distracciones múltiples y, finalmente, el olvido de Dios (BASILIO, *Reg. fusius*, 6). Lo que Basilio propugna, siguiendo la tradición pacomiana, es una soledad vivida en el seno de una comunidad de hermanos animados por el mismo ideal. Y lo que Nilo pretende es rescatar los santos ideales de la espiritualidad monástica que parecían perdidos, exhortando a los monjes que habían mar-

efecto, está escrito en tono laudatorio que, abandonando las ciudades y habitando en las rocas, llegaron a ser como palomas meditabundas[133]. De Juan Bautista se dice que vivía en el desierto y que a él acudían todas las ciudades con sus habitantes, apretándose en torno suyo para admirar su cinturón de piel[134], ellos, que llevaban vestidos de seda y tenían casas cargadas de oro y lechos ataviados de piedras preciosas; pero prefirieron las molestias de la vida a la intemperie estimando de más valor dormir sobre la arena; todo les era soportable, pues el ansia de virtud que había en ellos eliminaba el vigor de las sensaciones dolorosas y el maravilloso don de la contemplación les sustraía de las molestias de tan duro modo de vivir.

21. *La difícil tarea de la dirección espiritual*

Mucho más estimada que las riquezas es la virtud y más preclara que la fastuosa vida de los ricos es la vida tranquila de los monjes. Muchos ricos hubo en aquel entonces, ricos y orgullosos de su gloria; sin embargo, ya

chado a las ciudades a volver a la soledad del desierto para atraer de este modo a los que aún vivían en el bullicio de las ciudades (cf. *De mon. praes.* 1 ss).

133. En el *De mon. praes.* (PG 79, 1061-1094), por ejemplo, se alaba la vida monacal en el desierto por contraste con la vida tumultuosa de las ciudades. Los monjes de ciudad son llamados *palomas alborotadas*, fácil presa del enemigo; los del desierto, en cambio, son llamados *tórtolas gimientes*, capaces de huir por su quedo murmullo a las aves rapaces (cc. 26-27).

134. Cf. Mt 3, 4-6: *Tenía Juan un vestido de pelos de camello con un cinturón de cuero a sus lomos... Acudía entonces a él Jerusalén, toda Judea y toda la región del Jordán...*

no se habla de ellos, han caído en el olvido; en cambio, las maravillas del eremita, entonces desconocido, se cantan todavía hoy y su memoria es celosamente celebrada por todos. Pues es propio de la virtud que se canten sus méritos y que la fama de estos se difunda por todas partes.

Renunciemos, por tanto, al alimento de los animales para revestirnos del hábito de los pastores[135], abandonemos el vil comercio y adquiramos la perla preciosa[136], dejemos el cultivo de la tierra que no da más que abrojos y espinas y hagámonos agricultores y guardas del paraíso[137]; abandonémoslo todo y abracemos la vida tranquila[138] para desmentir a cuantos nos echan en cara que andamos a la búsqueda de los bienes terrenos. En efecto, no hay nada que abochorne tanto a los que nos insultan como la benigna corrección en aquellas cosas que nos imputan, pues la conversión de los ultrajados provoca la confusión de los ultrajadores.

135. Cf. Si 18, 13; Ez 34, 5. 8. 12; Jn 10, 2. 11. 14. La antítesis agricultura-pastoreo evoca tal vez Gn 4, 2: *Abel era pastor de ovejas; Caín, labrador de la tierra.*

136. Cf. Mt 13, 46.

137. Cf. Ct 1, 5; Sal 79 (78), 1.

138. Aquí *vida tranquila* (ἡσύχιος βίος) equivale a *soledad* o estado de separación del mundo (*anachóresis*). Esta *hesychía* física tiene por objeto la obtención de la *hesychía* espiritual o paz interior que hace posible la contemplación. A pesar de que semejante estado es realizable en el ámbito de un monasterio, hay entre los antiguos (cf. G. Nacianceno, G. de Nisa, Teodoreto de Ciro, etc.) la tendencia a equiparar *hesychía* y *anachóresis*, hasta el punto de reservar el nombre de hesicasta únicamente para los anacoretas o solitarios del yermo. Ello indica que, para tales autores, sólo en la soledad de la ermita es posible realizar plenamente la *hesychía* corporal. En este intento huían incluso de la misma comunidad monástica o trato con otros monjes, al fin y al cabo también hombres. Cf. I. HAUSHERR, *L'hésychasme...*, p. 10.

Pero también esto puede considerarse, en mi opinión, vergonzoso. Es realmente vergonzoso lo que hacemos dando a todos motivos para que se burlen de nosotros, como los dio no hace mucho aquel que, retirándose a la vida monástica y apenas aprendidas las reglas ascéticas de cómo y cuándo hay que orar[139] y de cómo hay que vivir, se hizo de inmediato maestro de lo que aún no había asimilado y se puso en camino arrastrando consigo a un grupo de discípulos, cuando él mismo estaba

139. Resulta casi imposible encarecer la importancia de la oración en el ideal monástico primitivo: *el fin del monje y su más alta perfección consiste en la oración perfecta* (CASIANO, *Coll.* 9, 7). Para Nilo, orar es ponerse junto a Cristo, el Salvador, siempre vivo para interceder por nosotros (*Ep.* 1, 114 y 115); orar es también invocar a Cristo en las tentaciones (*Ep.* 3, 165) y pedir el favor de los santos (*Ep.* 4, 61 y 62). Pero el verdadero guía espiritual no debe limitarse a hablar de la oración como ideal del monje, ni a precisar en qué consiste, debe conocer además las reglas concretas de esta práctica ascética —el cómo y el cuándo de la oración— para poder orientar con conocimiento de causa al discípulo que se le confía. Nuestro asceta alude en más de una ocasión a estas reglas: *No te olvides nunca de entrar cada día, antes de empezar tu jornada laboral, en la casa de oración para cumplir tu deber de orar* (*Ep.* 1, 165); *rezad los domingos en pie; los demás días, de rodillas* (*Ep.* 3, 132). Ideal del monacato fue siempre la *oración continua e ininterrumpida* (EVAGRIO, *De orat.* 54). Pero ¿cómo conseguir esto? Se idearon diversos métodos: el de la colaboración sucesiva o mediante turnos sucesivos de oración (acemetas); el de la colaboración simultánea o mediante turnos simultáneos: uno, de rodillas; otro, de pie; el de la oración implícita o *estado de oración* (*Coll.* 10, 4). Tal fue el método que se impuso. Pero los monjes sabían que para lograr semejante estado era preciso hacer mucha oración explícita. Cf. HAUSHERR, *Comment priaient les Pères*, en RAM 32 (1956) 33-58 y 184-296; *la prière perpétuelle du chrétien*, en *Hésychasme et prière*: OCA 176 (Roma 1966) 255-306; *le Traité de l'oraison d'Evagre le Pontique (Pseudo-Nil)*, en RAM 15 (1934) 14-93 y 113-170; G. PENCO, *La preghiera nella tradizione monastica: La preghiera...*, pp. 263-324.

necesitado de enseñanza, y más todavía por considerar que esta tarea era fácil. Ignoraba, sin embargo, que la dirección de las almas es la empresa más difícil[140]. Es preciso, en primer lugar, purificarse de las antiguas manchas para después aprender con mucha atención las distintas disciplinas que forman en la virtud. Pero ¿cómo podrá corregir las costumbres de sus súbditos el que no es capaz de pensar nada que vaya más allá del ejercicio corporal? ¿Cómo podrá cambiar el ritmo de vida de quienes están dominados por costumbres depravadas? ¿Y cómo podrá proporcionar ayuda a los que viven inmersos en la guerra de las pasiones si no sabe nada acerca del combate espiritual, o cómo logrará curar las heridas que se producen en la batalla si él mismo yace aún cubierto de heridas y necesitado de vendas?

140. Cf. *infra*, cc. 23 y 27. La eficacia de la dirección espiritual se hace depender no sólo de las cualidades del director, sino también de la actitud del dirigido. Sin una buena disposición por parte de éste, toda la ciencia y experiencia de aquél se tornan inútiles (c. 27). Para ser un buen director de almas hay de estar suficientemente instruido en esta ciencia o *arte* que se adquiere sobre todo con la *experiencia*. Cualidades de las que no debe carecer un buen director son la santidad de vida (c. 28), para poder enseñar más con las obras que con las palabras (c. 25); la *diácrisis* o discernimiento de espíritus (cf. *Ep.* 3, 43); el don de la palabra certera y eficaz; la caridad, de la que brota la conciencia del deber para con aquellos que reclaman su servicio, algo que a veces entra en conflicto con la humildad o sensación de indignidad (c. 34); la paciencia y la mansedumbre, que no han de confundirse con el laxismo o la debilidad (c. 27); la firmeza en la corrección; en suma, la capacidad persuasiva para obtener del dirigido el sacrificio de la propia voluntad (c. 41; cf. *Alph. Poemen* 54). Ello exige que él mismo haya pasado por aquí; porque en esta ciencia sólo la experiencia puede enseñar realmente a otros (c. 24).

22. *El arte de las artes*

Todas las artes requieren tiempo y mucho adiestramiento para su correcto ejercicio; sólo se menosprecia el aprendizaje del arte de las artes[141]. Porque nadie se atreve a ejercer la agricultura si es un inexperto en la materia y nadie se aplica al arte de la medicina sin antes haber sido iniciado. Este se ganaría el reproche de todos por no estar capacitado para prestar su asistencia a los enfermos e, incluso, por contribuir a provocar en ellos enfermedades más graves, y aquel por convertir una tierra de óptima calidad en suelo árido y estéril. Sólo cuando se trata del culto divino se tiene la osadía de inmiscuirse, sin experiencia y sin guía, en este asunto como si fuese la cosa más natural del mundo. Por eso la mayoría de la gente cree fácil lo que es más difícil de lograr porque exige ma-

141. Ya G. Nacianceno (cf. *Apol. de fuga*, cc. 11, 14, 16 y ss) había utilizado esta expresión —*arte de las artes y saber de los saberes*— para referirse al arte de guiar al ser humano, *el más complejo de los animales*, comparando la medicina de los cuerpos con esa otra medicina que se aplica a las almas y cuyo uso correcto debe superar mayores dificultades; por eso requiere un conocimiento superior. Elemento imprescindible para el buen ejercicio de este arte es la *diácrisis* o discernimiento de espíritus asociado a la discreción. La opinión más corriente entre los monjes antiguos era la de que la *diácrisis* es un don del Espíritu que sólo se recibe al término de un largo proceso de purificación y tras haberlo pedido con insistencia. San Atanasio no duda en atribuirlo a San Antonio: *En el ascetismo de Antonio había una cosa grande, y es que, como ya se ha dicho, poseía el carisma del discernimiento de espíritus y diagnosticaba sus impulsos; no ignoraba el objetivo ni la tendencia de cada uno de ellos. Y no solamente no se convertía en juguete suyo, sino que enseñaba cómo rechazar sus ataques a aquellos a quienes acosaban, explicando las debilidades y engaños de los instigadores* (*Vit. Ant.* 88). Para Nilo no se puede ser maestro de este arte tan excelente —*el arte de las artes*— sin el carisma de la *diácrisis*.

yor esfuerzo, la perfección que Pablo dice no haber alcanzado aún[142].

Muchos, ignorantes de su ignorancia, aseguran conocerla con exactitud. Pero no hacen otra cosa que desacreditar la vida monástica, pues quienes la abrazan se convierten en el hazmerreir de todos. En efecto ¿quién no se reirá de aquel que hasta ayer llevaba el agua a la posada y hoy es llevado en las palmas de las manos por sus discípulos como maestro de virtud, o de aquel que, después de haber dejado la ciudad con sus maldades por la mañana, regresa por la tarde a los lugares abandonados, marchando en medio de una multitud de discípulos con paso majestuoso por todo el foro? Si hubiesen llegado al convencimiento de que conducir a otros a la vida de piedad requiere un gran esfuerzo[143] y conociesen realmente el riesgo que implica esta labor, rehusarían por completo dedicarse a ella por considerar que es algo que les sobrepasa. Pero, puesto que ignoran esto y sólo piensan en la gloria que se desprende de presidir a otros, se precipitan con la mayor naturalidad en el abismo, considerando que ir a parar a este fuego ardiente es cosa leve. Provocan, de una parte, la risa de los que conocen lo que ha sido su vida hasta ayer y, de otra, la indignación de Dios ante tanta temeridad.

142. Cf. Flp 3, 13.

143. La palabra πόνος (=esfuerzo, fatiga, trabajo), que en el vocabulario estoico (cf. POHLENZ, *Die Stoa* I, 406) se opone a ἡδονή (=placer) y en Filón a τρυφή (=molicie, sensualidad, placeres), toma aquí el sentido que se encuentra en el lenguaje agonístico y que, en los epigramas del Bajo-Imperio, se emplea para exaltar el valor de los atletas que unen la fuerza corporal a la virtud del alma (cf. PLATÓN, *Fedro*, 239 c; L. ROBERT, *Hellenica. Recueil d'Epigraphie, de Numismatique et d'Antiquités grecques*, I-XIII, Paris 1940-1965, p. 410 s., que cita al Crisóstomo en *HomMat.* 65, 3).

23. *Pedagogía farisaica*

Porque si Elí no pudo escapar de la ira de Dios, a pesar de su vejez venerable, de su antigua intimidad con Él y de su dignidad sacerdotal, por haber sido negligente en la corrección de sus hijos[144], ¿cómo podrán escapar ahora de su indignación personas que, por sus obras pasadas, no merecen la confianza de Dios, y que desconocen tanto la experiencia del pecado como el método para corregirlo, y, no obstante carecer de práctica, ponen manos a la obra en esta difícil empresa impulsados por el deseo de gloria? Por eso, el Señor, viendo actuar a los fariseos, les acusaba con estas palabras: *Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas, que recorréis la tierra y el mar para conseguir un solo prosélito y, una vez que lo encontráis, lo hacéis hijo de la gehenna el doble que vosotros*[145]. Con este reproche amonestaba realmente a los que habrían de caer más tarde en los mismos pecados, para que, teniendo presente esta amenaza y juzgándola digna de ser temida en grado sumo, se guardasen del deseo[146] desordenado de gloria terrena[147].

144. Cf. 1 S 2, 12 ss.

145. Mt 23, 15.

146. θυμός y ἐπιθυμία designan las dos partes antagónicas del alma sensible de que habla Platón (cf. *Fedro*, 246 b). En la psicología estoica (cf. POHLENZ, *Die Stoa* I, 299 y 462 s) aparecen más bien como los principios irracionales que corresponden a los apetitos irascible y concupiscible o a las tendencias de agresividad y de conservación. De tales principios derivan, según los espirituales, los pensamientos y deseos que generan las pasiones.

147. La δόξα παρὰ τοῖς ἀνθρώποις es una de las expresiones nilanas para referirse a la vanagloria (κενοδοξία) o a la búsqueda de renombre (φιλοδοξία). Forme o no parte del catálogo de los pecados capitales, aparece siempre relacionada con estos, sobre todo con el orgullo, la avaricia y la envidia. Si el Pseudo-Nilo (*De octo vitiis*, 1460 C) distin-

Luego que Job les confunda o que se ocupen, como él, de los que les están subordinados, y si no saben hacer lo que él hizo o no quieren cuidarse de lo que debe ser previsto, que renuncien a su dignidad de jefes. Pues ¿si aquel, por conservar a sus hijos limpios de pecado, incluso de pensamiento, ofrecía cada día sacrificios por ellos, preguntándose si tal vez no habrían *ofendido a Dios en su corazón*[148], cómo es que estos no juzgan siquiera sus pecados manifiestos? Ello es debido a que ya no son capaces de ver con los ojos de la mente, que ha quedado entenebrecida por el polvo de la lucha contra las pasiones. Asumen la dirección y se adjudican el cuidado de otros sin haber curado aún sus propias pasiones ni estar capacitados para conducirles, por un camino semejante, a la victoria desde su propia victoria.

gue el orgullo de la vanagloria, Juan Clímaco (*Scala*, 21) los identifica. Para el primero, la vanagloria está en el deseo de obtener gloria ante los hombres, y el orgullo, en la estimación excesiva de lo que hacemos con el menosprecio consiguiente de los demás; para el segundo, en cambio, el orgullo no es sino el fin y la consumación de la vanagloria. Nilo subraya aquí la existencia de una tentación típicamente monástica que consiste en desear aparecer a los ojos de la gente como maestro de discípulos por el prestigio (gloria humana) que ello reporta. Ya San Antonio, el eremita, recomendaba la huida de la vanagloria con tanta insistencia como la práctica de la oración perpetua (cf. *Vita Ant.* 55) y la literatura espiritual está llena de ejemplos de pseudoheroísmo y de ilusiones motivadas por el deseo de gloria vana (cf. J. CASIANO, *Inst.* 11, 13-14; *Coll.* 5, 12). También Evagrio advierte que una de las tentaciones del monje que ha abandonado el mundo y se cree ya seguro de su perfección es querer volver demasiado pronto al mundo para enseñar a otros. Tal tentación viene sugerida por la vanagloria (cf. *Antirrh.* VII, 9; *De diver. mal. cogit.* 15, 1217 B). Y Diadoco de Fótice pone el dedo en la llaga cuando dice: *Nosotros preferimos la teología a la oración, porque la teología nos permite hablar mucho y dar libre curso a la vanagloria, mientras que la oración nos hace llorar y nos da la humildad* (*Cap. centum*, 68: SC 5 bis, 118).

148. Cf. Jb 1, 5.

24. *Pedagogía de Josué*

En efecto, primero es necesario combatir las propias pasiones y, después, entregar con mucha prudencia a la memoria el fruto de esta personal experiencia de lucha, y así, a partir de la misma, poder proponer a otros una guía de combate para facilitarles la victoria anticipándoles los métodos empleados en semejante guerra[149].

Es verdad que algunos, ignorando el camino que conduce al triunfo final, dominaron sus pasiones sólo tras un duro y prolongado régimen de vida por no seguir, como en una batalla nocturna, las contraseñas militares, ni proponerse puntual y metódicamente evitar la insidias del enemigo.

Esto fue lo que hizo, en figura, Josué de Navé, cuando mandó al ejército, que atravesaba de noche el Jordán, que sacasen algunas piedras del fondo del río y, después de haberlas sacado afuera, levantasen una columna inscribiendo en ella cómo habían pasado el Jordán[150].

149. Se trata de una guerra interior o espiritual, una guerra en la que los enemigos a combatir —las pasiones y los demonios— no se dejan ver; de ahí que sea la más ruda y peligrosa de todas. No es extraño, por tanto, que al monje, cuyo trabajo ascético consiste en desarraigar vicios y plantar virtudes, algo que no se concibe sin lucha, se le llame *miles Christi* (2 Tm 2, 3) y a su vida *milicia cristiana*. A este respecto decía el Crisóstomo: *Contemplemos... aquellos ejércitos espirituales... No acampan entre lanzas, como nuestros soldados..., ni armados de escudos y corazas. No. Desnudos los veréis de todo eso y, sin embargo, llevando a cabo hazañas como no son capaces de cumplir los soldados imperiales con sus armas... Porque, sí, también estos hacen diariamente la guerra, y pasan a cuchillo a sus contrarios, y vencen a todas las concupiscencias que a nosotros nos asedian* (*Hom. Mat.* 69, 3). Así, monacato se convierte en sinónimo de combate (cf. J. CRISÓSTOMO, *De sacerdotio* 6, 5).

150. Cf. Jos 4, 1.

De este modo nos enseña que es preciso sacar a la luz los pensamientos sumergidos en las profundidades de la vida pasional, inscribirlos claramente como en una columna y no ocultar este conocimiento a los demás, para que no sólo el que pasa por casualidad sepa cómo atravesar el río, sino también todo el que se proponga llevar a cabo esta misma travesía, facilitada ahora por la experiencia ajena, de manera que la experiencia de unos sirva de enseñanza a otros.

Pero ellos, ni ven estas cosas ni prestan atención a los que se las hacen saber. Por el contrario, sólo toman en consideración sus propias convicciones, imponiendo a los hermanos un servicio servil como si fueran esclavos comprados con dinero. Ponen toda su gloria en ir a la cabeza de muchos, rivalizando no menos que otros en arrastrar por los caminos a quienes les siguen como cautivos, adoptando en esto un comportamiento más propio de traficantes que de maestros.

25. *Primero hacer, después enseñar*

Cuando piensan, en efecto, que imponerse con la palabra es fácil, a pesar de la gravedad de las cosas impuestas, y no se someten a enseñar con las obras, ponen en evidencia que su objetivo no es ser útiles a los que se les acercan, sino satisfacer su propia voluptuosidad, encaramándose en este puesto de dirección.

Aprendan, si quieren, de Abimelec y de Gedeón que lo que conduce a la imitación a los dirigidos no son las palabras, sino las obras[151]. Abimelec hizo una pila de

151. La imitación de los discípulos, que requiere el ejemplo del maestro, es esencial para este tipo de aprendizaje. Se trata de una filo-

leña y, después de haberla transportado, dijo: *Haced también vosotros lo que me habéis visto hacer a mí*[152]. Y Gedeón emprendió su obra común poniéndose a sí mismo como ejemplo de lo que había que hacer; por eso, dice: *Miradme a mí y haced lo mismo que yo*. De igual manera obró el Apóstol, que pudo afirmar: *Estas manos mías proveyeron a mis necesidades y a las de cuantos estuvieron conmigo*[153]. El mismo Jesús quiso primero hacer y después enseñar[154], para que nadie pudiera pensar que la enseñanza que se adquiere mediante palabras deba estimarse más digna de crédito que las obras. Pero ellos cierran sus ojos ante tales modelos y siguen imponiendo con arrogancia lo que debe hacerse. Y cuando parecen conocer algo de esto, por haberlo oído, se comportan como esos pastores faltos de experiencia, censurados por el profeta[155], que llevaban la espada en el brazo y, por eso, cegaban su ojo derecho, impidiendo al mismo tiempo con la mano derecha, por insensata negligencia, el esplendor de la visión.

Ahora bien, el mismo daño causan esos maestros que, apenas tienen en sus manos el poder de castigar, en-

sofía que se enseña más a través de las obras que de las palabras. Pero el objetivo de esta imitación no se detiene en el maestro como modelo de conducta. Lo que se pretende al imitar al maestro es adquirir la semejanza de Cristo, Maestro de maestros e Imagen del Padre (cf. MST § 217, 220).

152. Jc 9, 48. LXX (B = cod. Vaticanus gr. 1209): «Ὃ εἶδετέ με ποιοῦντα ταχέως ποιήσατε ὡς ἐγώ». Nilo: «Ὃν τρόπον εἶδετέ με ποιοῦντα ποιήσατε καὶ ὑμεῖς». El sentido del v. no sufre alteración. Cf. Jc 7, 17.

153. Hch 20, 34.

154. Cf. Hch 1, 1: *El primer libro lo escribí, querido Teófilo, acerca de lo que Jesús hizo y enseñó desde un principio.*

155. Cf. Za 11, 17, que habla del pastor inútil sobre el que recae su maldición: *¡Espada sea sobre su brazo y sobre su ojo derecho; que su brazo se seque del todo, y del todo se oscurezca su ojo!*

señan inhumana y cruelmente, extinguiendo al instante los pensamientos contemplativos que proceden de la derecha. Y las acciones, privadas de contemplación, se deterioran en cuanto que los que llevan la espada no en el muslo, sino en el brazo, no pueden obrar ni ver nada[156].

Ciñen la espada al muslo los que combaten contra las propias pasiones usando como arma la palabra de Dios[157],

156. Es decir, carecen de discernimiento para juzgar los espíritus y de discreción para obrar, dos cualidades imprescindibles en un buen director de almas. Cf. NILO, *Ep.* 3, 43.

157. Según Filoxeno de Mabbug, lo único que el monje debía llevar consigo al abandonar el mundo era su *armadura espiritual* (*Hom.* 9). A ella pertenecen las armas de la oración, el ayuno y la sobriedad, la humildad, la mansedumbre y la soledad, la lectura y el uso de la Sagrada Escritura, el apartamiento de los cuidados y distracciones del mundo, el discernimiento de espíritus, la invocación del nombre de Jesús... Ya San Pablo se permitió hacer una descripción de esta armadura incluyendo la *espada del Espíritu, que es la palabra de Dios* (Ef 6, 11-18). Pues bien, nuestro Nilo también recomienda el uso de la Sagrada Escritura como espada en el combate contra las pasiones, o mejor, contra los demonios, que son los que despiertan y estimulan tales pasiones. Es una doctrina común en todo el monacato primitivo que encuentra apoyo en la misma Escritura, particularmente en el pasaje de las tentaciones de Jesús. Allí vemos que el diablo ataca al Salvador sirviéndose de la misma palabra de Dios, dolosamente aducida, para inducirle al pecado; pero Jesús no se deja engañar por semejante estratagema: vence al Tentador empleando su misma arma, es decir, recurriendo a la palabra bíblica. Tal es la espada con la que el monje debe combatir los asaltos del Maligno, porque todos los demonios, por poderosos que sean, sucumben ante la palabra de Dios recitada con fe y aducida con amor. Si replicar al Tentador con un texto bíblico apropiado era ya costumbre muy extendida entre los monjes antiguos, el que se ocupó de inventariar metódicamente el inmenso arsenal escriturario para facilitar su uso a los *soldados de Cristo* fue Evagrio Póntico en su *Antirrhetikos*. El método de la *contradicción* o réplica (a la tentación expresa del diablo) tiene, sobre todos, la ventaja de concentrar el alma, polarizar sus facultades y excitar la ira contra su único

y la llevan en el brazo los que están siempre prestos a castigar las faltas de los demás.

26. *La serpiente y la zarza*

También Najás, el Somanita, cuyo nombre significa «serpiente», amenazó con arrancar a Israel el ojo derecho de la contemplación[158], para que ningún pensamiento de la derecha condujese a su propietario a la correspondiente acción de la derecha, pues sabía bien que esto era causa de gran progreso para los que pasaban de la contemplación a la acción. Porque el llevar a la práctica lo contemplado con los agudísimos ojos de la gnosis[159] no es perjudicial para ellos; pero resulta evidente y de experiencia que sí lo es para los hombres fatuos que, sin nin-

objeto legítimo: los demonios que nos inducen al mal. Cf. J. KIRCHMEYER, *Ecriture sainte et vie spirituelle* 4, 4. *Evagre et l'Antirrhétique*, en DS 4, col. 16.

158. La alusión a la mente como órgano (*ojo*) de la contemplación es un tema frecuente en la literatura monástica de todos los tiempos. La visión de Dios exige una mirada pura y simple, el *ojo derecho* de un alma purificada —es decir, despojada— de pensamientos mundanos. Cf. Mt 6, 22; Martyrius Sahdona, *L. de la Perf.* II, 4, 33: CSCO 215, p. 43; PSEUDO-MACARIO, *Hom.* II, 15, 8; DIADOCO, *Cap. centum* 2, 17; 3, 64; EVAGRIO; MÁXIMO EL CONFESOR; SIMEÓN EL NUEVO TEÓLOGO, etc.

159. Aquí la γνώσις, que es el conocimiento de las realidades divinas que se adquiere de aplicar la mente, iluminada por la fe, a la contemplación de tales realidades, parece confundirse con la misma facultad contemplativa (mente) que dispone de *ojos agudísimos* para semejante acción. Unas líneas más abajo, la *gnosis* viene a identificarse con la misma contemplación o acción de contemplar las cosas de arriba. A este propósito puede verse A. GUILLAUMONT, *Gnose et monachisme: exposé introductif*, en *Gnosticisme et monde hellénistique*, Louvain-la-Neuve 1982, 301-310.

gún provecho interior, buscan ponerse a la cabeza de los demás. Nadie, en efecto, después de haber gustado la tranquilidad y de haber comenzado, en alguna medida al menos, a reposar en la contemplación, prefiere encadenar su mente con pensamientos de cosas terrenas que le distraigan de la gnosis [160] y le hagan bajar la mayoría de las veces de las altas cumbres a los asuntos de este mundo.

Ello se deduce con más claridad aún de la parábola que Jotán dirige a los siquemitas cuando dice: *Los árboles del bosque se pusieron en camino para buscarse a un rey a quien ungir. Y dijeron a la vid: «Ven tú a reinar sobre nosotros». Pero la vid respondió: «Voy a renunciar a mi buen fruto, glorificado por Dios y por los hombres, para ir a gobernar sobre los árboles»* [161]. De manera semejante renunciaron la higuera por su dulzura y el olivo por su aceite.

160. Nilo es heredero de una tradición patrística (Clemente de A., Orígenes, G. de Nisa, Evagrio) que viene a identificar *gnosis* y *theoría*, conocimiento y contemplación. Se trata, como se indica en este lugar, de un conocimiento espiritual o místico que supone la ausencia de preocupaciones terrenas (*amerimnía*) y el estado de *hesychía* o paz interior, un conocimiento que aumenta con la victoria obtenida sobre las pasiones y se concede a cada cual según sus progresos, y que, llegado a la perfección, se confunde con la *unión de amor con Dios* (cf. LAMPE, pp. 319-320). Nada tiene que ver, por tanto, con pretendidas tradiciones secretas, ni con un desarrollo meramente especulativo de la fe (*falsa gnosis*), a pesar de la engañosa apariencia de intelectualismo que le confiere el vocabulario filosófico de ciertos autores como Orígenes. Para Evagrio, por ejemplo, la *gnosis* (*teológica*) representa el término y la cima de la ascensión espiritual, que únicamente alcanzan los que han logrado superar las fases de la *práctica* de los mandamientos y de la contemplación *natural* (*Keph. gnos.* 1, 10). También Casiano identifica la *scientia spiritualis* con la *theoria* o contemplación pura (*Inst.* 5, 34; *Coll.* 14, 9).

161. Jc 9, 8. 12-13. Nilo añade a los LXX (cod. A = Alexandrinus) τοῦ δρυμοῦ y transforma ἑαυτοῖς en ἐφ' ἑαυτῶν. El sentido permanece invariable.

Finalmente la zarza, planta infructuosa y cargada de espinas, que no tenía aceite propio ni de los árboles que se le sometían, aceptó la regencia sobre ellos[162].

La parábola no dice que tuvieran necesidad de jefe los árboles de un jardín, sino los de un bosque. Pues bien, del mismo modo que la vid, la higuera y el olivo se negaron a reinar sobre los árboles del bosque, porque preferían deleitarse con su fruto más que con la dignidad del mando, así también los hombres que contemplan en sí mismos algún fruto de virtud y se dan cuenta de su utilidad renuncian a este tipo de gobierno, aun cuando muchos les obliguen a asumirlo, porque prefieren su propia utilidad espiritual[163] a los intereses de la multitud.

27. *El éxito o el fracaso del consorcio «maestro-discípulos»*

Pero la maldición que, en la parábola, lanza la zarza contra los árboles recae también sobre aquellos hombres que viven inmersos en los negocios de este mundo. Está escrito, en efecto: *¡Si no, que salga fuego de la zarza y devore a los árboles del bosque, o salga de los árboles del bosque y devore a la zarza!*[164]. Pues, tanto los que se ponen bajo la autoridad de un maestro inexperto, como los que asumen la guía de discípulos indolentes, corren necesariamente el riesgo de haber firmado un convenio inútil, porque la inexperiencia del maestro acarrea la ruina de los discípulos y la negligencia de los discípulos hace peli-

162. Cf. Jc 9, 8 ss.

163. ὠφέλεια es siempre el provecho o la utilidad espirituales, es decir, algo que permite el crecimiento en el espíritu y el progreso en el camino de la salvación.

164. Jc 9, 15.

grar al maestro, sobre todo cuando aquellos se vuelven perezosos por causa de la ignorancia de éste[165]. Efectivamente, ni el maestro debe desestimar ninguno de los medios que contribuyan a la corrección de los súbditos, ni los discípulos deben menospreciar ninguna de las directrices del maestro; pues tan grave y peligroso es, para aquellos, no obedecer, como para éste cerrar los ojos a las faltas de los culpables[166]. Y no piensen que esta tarea es

165. Nilo hace coincidir la *inexperiencia* con la *ignorancia*. Dado que esta *ciencia* o *arte* de la dirección de almas no se adquiere realmente si no media la *experiencia* —el simple aprendizaje o acceso a ciertas noticias de la vida monástica no es suficiente— (cf. *infra*, c. 30) y sólo los expertos deben asumir esta responsabilidad, los inexpertos habrán de ser considerados ignorantes y, además, culpables del daño que puedan causar por razón de su ignorancia.

166. Para el progreso en la vida espiritual tan importante es la buena dirección del maestro —que lo será si está fundada en la experiencia—, como la obediencia del discípulo, una obediencia universal e incondicional, al modo de una materia que se deja hacer por las manos del artista sin poner obstáculo alguno a su actividad (cf. *infra*, cc. 41 y 42); obediencia hasta la muerte, a ejemplo del Salvador (cf. BASILIO, *Reg. fusius*, 28), pero no ciega, ya que *obedecer es excluir el discernimiento por sobreabundancia de discernimiento* (J. CLÍMACO, *Scala paradisi* 4: PG 88, 680 A) o someterse al dictado del *experto* (cf. *infra*, c. 42). La obediencia va a la par con la renuncia al mundo y en proporción con la ἐξαγόρευσις: *Allí donde está la confesión, se encuentra también la confianza; donde está la confianza está también la renuncia a la propia voluntad; y donde se ha producido la abnegación de la propia voluntad reina la perfección de la obediencia* (*Elogio de San Platón* 32: PG 99, 836 B). Las directrices del maestro resultarán ineficaces si no encuentran la debida correspondencia, es decir, si no hallan eco en la obediencia del discípulo. Pero la obediencia exige sinceridad. No puede darse verdadera corrección allí donde se ocultan las propias faltas, pensamientos o inclinaciones. De ahí la importancia que, en este ámbito, se concede a la apertura del alma, de manera que el dirigido se abra enteramente a su director o *anciano* para darle a conocer no sólo sus faltas y caídas, sino también sus pensamientos, inclinaciones, sugestiones e impulsos interiores (cf. *Apopht. Antonio*

un pretexto para la relajación y la diversión, pues la dirección de almas es la obra más laboriosa que existe. Porque los que pastorean a animales y bestias de carga no encuentran en el rebaño ninguna resistencia; de ahí que su gobierno suela transcurrir felizmente. A los pastores de hombres, en cambio, les es mucho más difícil la tarea de gobierno por la diversidad de las costumbres y la astucia de los razonamientos humanos[167]. Los que se incorporan a esta empresa deben casi ungirse como un luchador para un combate difícil, disponerse a soportar con enorme paciencia los defectos de cada uno y hacer un poco de luz entre las tinieblas de la ignorancia[168].

28. *El maestro sobre el candelabro*

Por eso, la pila del templo es transportada por bueyes y el candelabro se levanta todo estable y bien torneado[169]. El cadelabro indica que el que ha sido propuesto para iluminar a otros debe estar consolidado en todas y cada una de sus partes, no tener nada de ligero o vacuo y haber eliminado como en un torno lo que es super-

39; BASILIO, *Reg. fusius*, 26). Sólo así, apoyado en el juicio del experto, el novicio puede hacer frente a la astucia del enemigo que intenta aprovecharse de su inexperiencia e ignorancia (cf. CASIANO, *Inst.* 4, 9). Rechazar la dirección espiritual de un *anciano* era exponerse a ilusiones, exageraciones y errores funestos. No en valde se escribió: *Los que están faltos de dirección caen como las hojas* (*His. laus.* 27).

167. De nuevo (cf. *supra*, c. 22) se destaca la dificultad de la dirección o gobierno de los hombres, una idea ya presente en G. NACIANCENO, *Apol. de fuga*, 9 y 20 sobre todo.

168. En *hacer luz* consiste precisamente la διάκρισις o discernimiento de espíritus, tarea primordial del buen pastor (cf. *Ep.* 3, 43).

169. Cf. Ex 25, 31 ss.

fluo, es decir, lo que no sirve para un modelo de vida irreprensible a los ojos de todos. La pila, en cambio, sostenida por esos bueyes que no rechazan nada de cuanto sirva a la purificación y soportan hasta el límite de lo tolerable los peores pesos e inmundicias, que mientras lava y purifica las manos no puede no ensuciarse, aun siendo la pila de la purificación, es figura de aquel que, por tener que purificar las acciones de sus discípulos, no puede quedar incólume de toda mancha.

En efecto, el que habla de las pasiones, aunque sea con el fin de purificar a otros de tales impurezas, no está nunca exento del peligro de mancharse, puesto que el recuerdo mismo de esas torpezas mancha la mente del que se refiere a ellas, y aunque no grabe sus torpes imágenes con contornos y colores nítidos y precisos, contamina no obstante, con las descripciones del discurso, la superficie de la mente, ofuscándola con colores menos puros.

Conviene, además, que el guía espiritual sea lo suficientemente experto como para no ignorar ninguna de las estratagemas del enemigo, poniendo al descubierto sus ocultas argucias y desenmascarándolo ante quienes se le encomendaron [170]. Y así, al advertirles por anticipado de

170. El *enemigo* (ἐχθρός) por excelencia del asceta es el diablo. De ahí que, en las fuentes monásticas primitivas, la vida ascética sea vista ante todo como una prolongada lucha contra los demonios, que dirigen sus ataques preferentemente hacia los anacoretas (cf. *Vita Antonii*, 21 y 23). Las estratagemas de semejante enemigo son múltiples y variadas y están inspiradas siempre en la confusión y el engaño. Su táctica está hecha de malos pensamientos, visiones, alucinaciones, insidias... (*Vit. Ant.* 23; 11; *Hilarión* 7, 32 A). A veces se reviste de apariencia de *ángel de luz* para intentar sorprender al asceta que ignora sus argucias, o se presenta con aspecto de hombre piadoso repartiendo consejos que invitan a la moderación y a la humildad, pero que esconden una pérfida intención, la de provocar la renuncia del monje a la ascesis que practica (*Vit. Ant.* 40). Otras veces adopta una

las acechanzas del adversario, hará posible que logren sin esfuerzo el triunfo, permitiéndoles salir victoriosos del combate. Pero un hombre como éste es raro y difícil de encontrar.

29. *Los ardides de Leviatán*

Testimonio de esto mismo da también el gran Pablo cuando dice: *Pues no ignoramos sus maquinaciones*[171]. Pero ya el admirable Job, vacilante ante tales insidias, se pregunta: *¿Quién rasgará la delantera de su túnica? ¿Quién podrá penetrar en el pliegue de su coraza? ¿Y quién, en fin, abrirá las puertas de sus fauces?*[172]. Lo que quiere decir Job es que el rostro de Satanás no está al descubierto, puesto que oculta su maldad bajo numerosos mantos, seduciendo con su engañosa apariencia y provocando con sus tretas insidiosas la ruina de aquellos a quienes tiende sus redes. Y para no ser contado entre los que ignoran la naturaleza de aquel, Job describe los indicios de su presencia, porque conoce con claridad la monstruosidad que

táctica inversa: el demonio sugiere al asceta que incremente el número de ayunos y plegarias con el fin de lograr que decaiga en sus fuerzas, se desanime y abandone el camino emprendido (*Vit. Ant.* 25). Si su sugerencia no surte efecto, procura suscitar la vanidad del monje alabando sus obras y proclamándolo dichoso (*Vit. Ant.* 39). Es capaz incluso de cantar salmos y de citar textos sagrados para ganarse la confianza del asceta. También sabe hacer predicciones de futuro, medio al que recurre para impresionar e imponer su autoridad (EVAGRIO, *Antirrh.* 35 y 39). Luego si hay una cualidad que distingue al diablo es la astucia malévola, y su *arte* no puede ser otro que el del engaño.

171. 2 Co 2, 11. San Pablo alude a los *fraudulentos propósitos* de Satanás, fundados siempre en la mentira.

172. Jb 41, 5. Nilo = LXX.

le rodea[173]. Sus ojos —dice— son como los párpados de la aurora, sus vísceras como serpientes de bronce. Con estas palabras quiere desenmascarar su maldad, en cuanto que, al transformarse en ángel de luz[174], atrae hacia sí a

173. Uno de los autores de la antigüedad monástica que mejor describe la naturaleza del diablo es Evagrio Póntico. De su ciencia tuvo que aprender nuestro Nilo. Para él, los demonios son seres de naturaleza racional; más aún, ángeles caídos por un acceso de cólera (*Cent.* IV, 11; IV, 34). Su cuerpo está compuesto de aire (*Cent.* I, 68) y en el aire habitan (*Antirrh.* IV, 47). Por ser pobres en fuego (elemento angélico) son fríos como el hielo (*Cent.* VI, 25). No crecen ni disminuyen; tienen color y forma, pero escapan a nuestros sentidos, porque son de distinta cualidad (*Cent.* I, 22). Sin embargo, cuando quieren, pueden hacerse visibles adquiriendo —por imitación de su color, forma o tamaño— un cuerpo semejante al nuestro y adoptando apariencias diversas (ángel de luz, guerrero, mujer, animal) que no son otra cosa que apariencias que se desvanecen como el humo. También son capaces de proferir cantos, voces, ruidos, con los cuales pretenden atraer o atemorizar al asceta (*Antirrh.* IV, 14; 49; 53; 58). Su maldad les viene de su libre opción y no de su condición natural (*Cent.* IV, 59; V, 47). Les domina la ira y se caracterizan por su desigual agresividad (*Cent.* I, 68; *Prak.* I, 45; II, 59). Su objetivo es destruir la imagen de Dios en el hombre y adueñarse del alma humana (*Cent.* IV, 33). Toda virtud les entristece, temiendo en particular la que discierne los espíritus (*Prak.* II, 43; I, 31). Su agresividad hacia el *gnóstico* encuentra explicación en la envidia que sienten por haber perdido el bien que aquel posee, la ciencia divina. Son, pues, ignorantes, aunque sumamente hábiles para engañar a los hombres (*Prak.* I, 31). Cada uno tiene su propia personalidad, sólo reconocible en su comportamiento por el asceta experimentado, es decir, capacitado para discernir los espíritus (de gula, fornicación, avaricia, tristeza, cólera, acedía, vanagloria, orgullo). Cf. *Antirrh.* I-VIII. Evagrio es deudor de la tradición monástica de los primeros tiempos; pero, a partir de él, esta tradición llevará su sello.

174. La transformación de Satanás en ἑωσφόρος (Lucifer = ángel de luz) es sólo una apariencia de la que se sirve el diablo para engañar al que es objeto de sus acechanzas. La luz que lleva consigo es falsa (cf. *Vit. Ant.* 24 y 35), una ilusión que no tarda en desvanecerse si se le resiste (cf. *Antirrh.* IV, 14, 48, 49, 53, 62).

los que le miran fascinados, pero mediante las serpientes interiores causa la muerte a los que se le aproximan.

Del peligro de este asunto habla en enigma el proverbio que dice: *El que corta leña se pondrá en peligro si se le escapa el hierro*[175]. Porque el que separa la acción de la contemplación[176] divide cosas que creemos están unidas por naturaleza y, al elegir una de ellas como realmente buena, da a entender que ambas son extrañas entre sí, corriendo el riesgo de convertirse en piedra de escándalo, sobre todo si pierde el control de su razón y los discípulos prestan atención a razonamientos renqueantes e inseguros.

30. *Palo y hierro, cruz y bautismo*

Asimismo, uno de los seguidores de Eliseo, que cortaba leña en el Jordán, viéndose en peligro porque se

175. Qo 10, 9-10. Nilo = LXX.

176. Así traducimos los términos πράγμα (res) y λόγος (ratio) respectivamente por considerar que Nilo se refiere a la razón iluminada por la fe, por tanto, a la razón que se adquiere en la *contemplación*. Nuestro asceta advierte del peligro de separar lo que la misma naturaleza unió: la acción y la razón (contemplativa) que le otorga su luz y su guía. Separar la *acción* de la contemplación es dejarla huérfana, esto es, desprovista de luz y de control. Y pretender una *contemplación* sin la *praxis* que consiste en la purificación de los vicios y la adquisición de las virtudes, que no pueden ser tales sin la caridad, es un imposible. La verdadera contemplación llega con la *apatheia* y ésta no se concibe en ausencia de la caridad perfecta. Luego ambas cosas deben permanecer estrechamente unidas, dado que se complementan mutuamente. Es un dato más que nos habla en favor de la moderación y el equilibrio de este monje que se limita a recoger con tino la más pura tradición monástica. Cf. G. M. COLOMBÁS, *El monacato primitivo* II, 373.

le había caído al río el hierro del hacha, exclamaba volviéndose al maestro: *Ay, mi Señor, que era prestado*[177]. Se sienten así todos los que intentan enseñar doctrinas mal aprendidas y son incapaces de llegar al final porque no hablan desde la propia experiencia[178], y, cuando en medio de su discurso se les sorprende en contradicción, se ven obligados a confesar su ignorancia, poniéndose en peligro por causa de una enseñanza prestada[179].

Por eso, el gran Eliseo arrojó un palo al fondo y sacó a flote el hierro que había dejado caer su discípulo, indicando a los oyentes lo que significaba el hierro oculto en el fondo del río. He aquí que el Jordán designa la palabra de la conversión, pues allí mismo Juan administraba el bautismo de la conversión. Pero aquel[180] no habló explícitamente de conversión; sin embargo, al sacar a la luz la bondad (divina) oculta, haciendo emerger el hierro en el Jordán, preparaba a sus oyentes para llegar al menosprecio de las cosas. Es evidente que, al hacerse visible, el palo arrastró al hierro desde el fondo hacia arriba y lo hizo flotar. En efecto, antes de la cruz, el discurso referido a la conversión permanecía oculto[181]; por eso,

177. 2 R 6, 5. LXX: Ὦ. Nilo: Οἴμοι.

178. Cf. Mt 12, 34: ... *porque de lo que rebosa el corazón habla la boca*; Sal 39 (38), 7; etc.

179. El peligro que aquí se menciona es el que se cierne sobre la condición magisterial de estos pseudomaestros que no han dejado de servirse para su enseñanza de la doctrina de otros, una doctrina que nunca experimentaron en sus propias vidas. De ahí que se diga *prestada*, como el hacha que maneja el discípulo de Eliseo.

180. Esto es, el profeta Eliseo.

181. Se trata de una palabra que invita explícitamente a la conversión y al bautismo, respondiendo al mandato misionero de Jesús: *Id, pues, y haced discípulos de todos los pueblos, bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, y enseñándoles a guardar todo lo que yo os he mandado* (Mt 28, 19-20).

el que quería decir algo sobre ella se exponía fácilmente a ser acusado de temeridad. Pero después del suceso de la cruz, una vez que se cumplió el tiempo y gracias al palo representado [182], este discurso se hizo manifiesto a todos.

31. *Espadas y lanzas, no azadones y podaderas*

He dicho estas cosas no con el propósito de que algunos se aparten de su función de gobierno, ni para impedirles que guíen a los jóvenes a la vida religiosa, sino reclamando de los formadores que se conformen primero a la grandeza de su tarea, revistiéndose del hábito de la virtud necesaria, de modo que no se apliquen al fin perseguido con ligereza, pensando sólo en el placer de ser venerados por los discípulos y aplaudidos por los profanos y sin tener suficientemente en cuenta el peligro que se sigue de transformar los instrumentos de guerra en utensilios agrícolas antes de que se haya establecido la paz [183].

182. El palo representante es el que lanzó Eliseo en el Jordán y el representado es la misma cruz de Cristo. Con su aparición en el mundo sale a la luz la bondad y el amor de Dios, ya veladamente presentes en el AT, y se hace explícita la palabra que invita a la conversión y al bautismo. Nos hallamos ante una interpretación *anagógica*, al estilo de la más pura exégesis alejandrina, del suceso narrado por 2 R 6; 5 a orillas del Jordán.

183. Las espadas en arados y las lanzas en podaderas: cf. Is 2, 4. Mientras haya enemigos que combatir (pasiones) habrá guerra (lucha) y mientras haya guerra será necesario mantener en buen uso las armas (medios ascéticos) requeridas para el combate. Tales armas de combate son las ya tradicionales de la oración, el ayuno, la sobriedad, el retiro del mundo, la soledad, el silencio, la lectura y el uso de la Sagrada Escritura, la vigilancia constante, el discernimiento de espíritus, la obediencia, la humildad, la castidad, etc. Cf. G. M. COLOMBÁS, *El monacato primitivo* II, 241-246.

Porque formar a otros es una hermosa tarea, pero después de haber sometido todas las pasiones y de haber eliminado la necesidad de las armas de defensa contra los ataques bélicos. Sin embargo, mientras las pasiones ejerzan su dominio y subsista la lucha contra los pensamientos de la carne, las manos no deben dejar las armas, sino que han de mantenerse incesantemente sobre ellas, para que los que nos acechan, al advertir nuestra relajación en el momento del asalto, no nos sometan sin derramamiento de sangre siquiera[184]. En efecto, a los que combatieron de manera preclara en favor de la virtud, no obstante considerar, debido a su mucha humildad, que no habían vencido totalmente, la Escritura les dice en tono exhortativo: *Forjad de vuestras espadas azadones y de vues-*

184. Nilo parece compartir la doctrina de Evagrio sobre las pasiones (πάθη) y su conexión con los (malos) pensamientos (λογισμοί) de los que se sirve el diablo como arma para doblegar la resistencia del asceta. La relación *pasiones-pensamientos* es recíproca: los demonios se sirven de la complicidad de las pasiones para sugerir al alma los malos pensamientos y de los malos pensamientos para poner en movimiento las pasiones (*Prak.* I, 13); de este modo brotan como hijos del recuerdo la cólera, la gula, la lujuria, la envidia..., pasiones que se nutren, a su vez, de los sentidos o de la carne (*De orat.* 43). Son pensamientos de avaricia inspirados en la necesidad que tenemos de los bienes materiales, o de gula en tiempo de ayuno, amparados en la idea de que no hay que jugar con la salud, o de acedía, o de lujuria. Tales sugestiones serán tanto más peligrosas cuanto mayor sea su apariencia de bondad (*Antirrh.* II, 25). Pero los demonios no actúan directamente sobre la inteligencia. Su ignorancia no se lo permite. No disponen de *teorías* ni de argumentos de razón (*Prak.* I, 48; *De mal. cogit.* 7) para subyugar la mente del hombre. Su actividad va dirigida más bien a la imaginación, porque saben que sólo a través de ella podrán influir en un entendimiento demasiado impresionable y propenso a lo sensible. De ahí que recurran a las imágenes, a los recuerdos o a las fantasías como instrumentos de sugestión y de engaño (*Prak.* I, 48).

tras lanzas podaderas[185]. Con estas palabras les invita a no perder más tiempo con los enemigos ya vencidos y a utilizar la fuerza del alma, empleada en el combate, para formar a cuantos todavía viven en la locura de las malas obras. Pero a los que, por inexperiencia o insensatez, no han alcanzado tal grado de estabilidad y, sin embargo, emprenden tareas muy superiores a sus fuerzas, la Escritura les aconseja lo contrario: *Forjad espadas de vuestros azadones y lanzas de vuestras podaderas.*

32. *Siete años para Raquel*

Pues ¿de qué nos servirá la agricultura si la guerra sojuzga la tierra y no nos permite disfrutar de lo que en ella se cultivó; más aún, si ofrece la abundancia de sus frutos a los enemigos más que a los que la trabajaron? Por eso, a los israelitas que todavía combatían en el desierto contra diversas poblaciones no se les permitió ocuparse del cultivo de la tierra, tal vez para que no les impidiese el ejercicio de la guerra; pero, una vez que los enemigos estuvieron en sus manos, se les aconseja dedicarse a esas cosas, según lo dicho: *Cuando hayáis entrado en la tierra de promisión, plantad en ella toda clase de árboles frutales*[186], es decir, antes de entrar no plantaréis; esto, como es obvio, se sobreentiende en aquello. Porque, antes de su maduración, lo plantado no está firme,

185. Is 2, 4. Nilo convierte la acción futura de los LXX (*Συγκόψουσιν... αὐτῶν*) en imperativa: *Συγκόψατε... ὑμῶν*. Con esta simple maniobra adapta el texto bíblico a sus propósitos exhortativos.

186. Lv 19, 23. Nilo añade τῆς ἐπαγγελίας, recorta el v. y transforma καταφυτεύσετε (ind. fut.) en φυτεύσατε ἐν αὐτῇ (imp. aor.) y βρώσιμον (comestible) en κάρπιμον (frutal).

sobre todo cuando los que quieren plantar se mueven aún entre costumbres poco constantes. Es preciso, en efecto, que el orden y la sucesión, que se encuentran en las obras que atañen a la religión o en cualquier otra cosa, se conserven partiendo de sus inicios también en la vida ascética; pues los que desprecian lo que mira a la introducción, dejándose arrastrar por cosas más atrayentes, tienen que convencerse de que es necesario proceder según el orden de la sucesión. Así obró Jacob que, subyugado por la belleza de Raquel, no concedió importancia al hecho de que Lía tuviera los ojos enfermos, ni se substrajo al esfuerzo de conquistar aquella virtud [187], pues cumplió también los siete años de Raquel [188]. En consecuencia, el que quiera proceder correctamente en este género de vida, no debe empezar por el final, sino ir progresando desde los comienzos [189] hasta la perfección [190].

187. Cf. Gn 29, 16 ss. La conquista de Raquel por parte de Jacob es vista por Nilo como símbolo de la conquista de la virtud por parte del cristiano que aspira a la perfección.

188. Es decir, los siete años de servicio doméstico que debía cumplir por haber obtenido a Raquel como esposa. Cf. Gn 29, 16 ss.

189. Lo mismo aconsejaba a sus discípulos el autor de la *Epistula ad Chilonem*: *No te dirijas en seguida hacia la cumbre de la ascesis... Vale más progresar lentamente. Suprime, pues, los placeres de la vida haciendo desaparecer de ti toda costumbre [de ellos]... Cuando hayas superado esforzadamente el ataque de un placer, prepárate a la guerra contra otro, y de este modo vencerás, en tiempo oportuno, todos los placeres* (ed. Y. COURTONNE, t. 1, p. 101).

190. El término τελειότης (=perfección), aunque no la realidad por él significada, es raro en el vocabulario de la primera generación monástica (Antonio, Ammonas, Arsenio, Serapión, Macario, Pacomio), pero no tarda en aparecer como expresión del ideal a que debe aspirar el monje. La perfección parece reservada, en la práctica al menos, a los que, dotados de una buena naturaleza, escogen la continencia y la vida monástica. Con Evagrio, la perfección adquiere carácter de programa debidamente formulado y proclamado. San Juan Crisóstomo

33. *Como aurigas que se han desentendido de las riendas*

Porque el que así obra, obtendrá lo que quiere, y podrá guiar irreprensiblemente a los súbditos a la cima de la virtud. Pero la mayoría, poco dispuestos a asumir un esfuerzo continuado y sin preocuparse de llevar una vida de piedad más o menos ordenada, acceden casi por casualidad a este nombre, revelando así su grave locura, puesto que no advierten el peligro que conlleva. Y no sólo no rechazan a los que se dirigen a ellos para ser guiados, sino que andan dando vueltas por las calles e invitando a seguirles a los que encuentran en su camino y prometiéndoles todo tipo de recompensa, como si estuviesen contratando el alimento y el vestido con unos asalariados.

Pero los que así aman este negocio, queriendo ser vistos por los caminos acompañados de una muchedumbre de personas que hallan reposo en los que les llevan

desarrollará la teología de los consejos, apenas esbozada en Orígenes, como se puede ver en sus numerosos comentarios a Mt 19, 21. Será, sin embargo, el *Liber Graduum* el que más explícitamente se refiera a la perfección como categoría distintiva de un determinado grupo de personas (cf. A. GUILLAUMONT, *Situation et signification du «Liber Graduum» dans la spiritualité syriaque*, OCA 197, 1974, 314). Nilo, con su prudencia y moderación habituales, advierte de las dificultades para alcanzar esta meta a la que sólo se puede llegar siguiendo un largo camino que debe recorrerse paso a paso, sin pretender quemar etapas, ya que la perfección definitiva es siempre, mientras vivamos en este mundo, una meta a perseguir (cf. *supra*, c. 22): lo primero en la intención, pero lo último en la realización. El Ancirano se halla en este punto muy próximo al Pseudo-Macario, que denuncia los engaños de los que se creen perfectos sin serlo y acentúa la permanencia del pecado en el alma (*Hom.* I, 16, 2, 1; II, 27, 9-14; 15, 4, 14-15). También Gregorio de Nisa parece compartir estas ideas (cf. *De virg.*; J. DANIÉLOU, *Grégoire de Nysse et le messalianisme*, RSR 48, 1960, 119-134).

de la mano y contemplan a sus preceptores recitando toda la escena del drama, para no ser abandonados por los que les proporcionan tal adulación, deben gratificarles, hasta el punto de tener que ceder con frecuencia a sus placeres y deseos, como esos aurigas de las carreras que a veces sueltan las riendas de los caballos dejándose arrastrar por desfiladeros y precipicios. Finalmente se ven obligados a arrojarse a los pies de todo el que les sale al paso, para que no haya nadie que detenga o reprima los impulsos desordenados.

34. *Cristo, el verdadero maestro*

Oigan estos al beato Ezequiel compadeciéndose de los que se hacen cómplices de los deseos de placer de otros y arrastran la voluntad de cada uno acumulando para sí mismos las maldiciones del profeta. Pues dice: *Ay de aquéllas que cosen bandas para toda clase de puños y hacen velos para cabezas de todas las tallas, con ánimo de atrapar a las almas por unos puñados de cebada y unos pedazos de pan*[191]. Así también se comportan ellos. Piden limosna para procurarse el necesario sustento corporal mientras duermen entre colchas urdidas con las telas más variadas. Su conducta resulta un agravio para cuantos deben orar o profetizar con la cabeza descubierta. Llevan indumentarias afeminadas, dando a su físico varonil un aspecto femenino, para arruinar a esas almas que no debían perderse. Sería preciso ante todo que los seguidores de Cristo, el verdadero Maestro, rechazasen con todas sus fuerzas la guía de otros; pues dice a sus discípulos:

191. Ez 13, 18-19. Nilo: ὑπὸ por ἐπὶ (LXX: cod. B) y ἀπολέσαι por διαστρέφειν.

Vosotros, en cambio, no os dejéis llamar maestros[192]. Pero si a Pedro, a Juan y al entero coro de los apóstoles les exhortó a mantenerse lejos de este comportamiento y a creerse ineptos para tan alta dignidad, ¿quién podrá considerarse superior a ellos y atribuirse una dignidad que a ellos les fue prohibida? ¿O tal vez, al decir que no se dejasen llamar maestros, sólo quería prohibir el nombre y no la realidad significada en él?[193].

35. *El magisterio de los santos*

Pero si alguien, espontáneamente, ha aceptado ya la dirección de una o dos personas o se ha visto obligado a hacer de moderador entre ellas, examínese escrupulosamente primero a sí mismo y vea si es capaz de enseñar lo que debe hacerse con las obras más que con las palabras, hasta el punto de poder proponer a sus discípulos la propia vida como modelo de virtud, para que, al conformarse a su conducta, no contaminen la belleza de la virtud con la deformidad de la propia culpa.

En segundo lugar, es preciso que sepa que debe combatir por aquellos a quienes dirige no menos que por sí mismo; porque, desde el momento que se ha tomado la responsabilidad de su salvación, debe dar cuenta de ellos tanto como de sí mismo[194].

Empeño de los santos fue siempre conducir a sus discípulos a un nivel de virtud no inferior al propio y

192. Mt 23, 8.

193. Literalmente: *¿O tal vez, al decir que no se dejasen llamar maestros, no quería prohibir el ser, sino el dejarse llamar?*

194. Cf. Hb 13, 17.

mejorar el estado precedente. Así, el apóstol Pablo hizo del esclavo fugitivo Onésimo un mártir[195]; Elías transformó a Eliseo, de labrador que era, en profeta[196]; Moisés adornó de virtud a Jesús (de Navé) por encima de todos[197]. Porque si fue su propio empeño el que contribuyó a que consiguieran la virtud, la causa de su progreso hay que ponerla, sin embargo, en los buenos maestros que fueron capaces de reavivar, haciéndola resplandecer, la mecha humeante de su afán por lograr un mayor avance en este camino. Por eso, se convirtieron en boca de Dios, ministros de su voluntad para los hombres; pues habían prestado oído a estas palabras: *Si sacas de su indignidad al que debe ser justo, serás como mi boca*[198].

36. *Las advertencias del centinela*

Dios indica a Ezequiel cuál ha ser la conducta del maestro al enseñarle a quiénes elegir y cómo formar discípulos. Dice, pues: *Hijo de hombre, toma una tabla de arcilla y ponla delante de ti; en ella dibujarás una ciudad, Jerusalén*[199]. Con estas palabras da a entender que el maestro hace al discípulo santo como el que construye un templo a partir de la arcilla. La Escritura lo expresa con tino: *y ponla delante de ti*. Pues el discípulo podrá

195. Cf. Flm 10-11.

196. Cf. 1 R 1, 17; 2 R 2, 7 ss.; 3, 11.

197. Cf. Jos 1, 1; Ex 23, 13; etc. Se trata de Josué que, en el griego y la Vulgata, es llamado «hijo de Navé» por causa de una errata de los primeros mss. de los LXX que traen NAYH en lugar de NAYN.

198. Cf. Jr 1, 9; Is 51, 16; Dt 18, 18; Lc 1, 70; etc.

199. Ez 4, 1. Nilo = LXX.

progresar si se mantiene ininterrumpidamente a la vista del maestro, ya que el recuerdo continuo de los buenos ejemplos imprime en las almas que no son ásperas ni están totalmente endurecidas imágenes muy similares.

Por eso, al apartarse de los ojos del maestro, Giezi y Judas cayeron, uno en el hurto y el otro en la traición; porque si hubiesen permanecido junto a sus preceptores no habría delinquido ninguno de ellos. Y cuán grande sea el peligro que de la negligencia de los discípulos se sigue para el maestro se declara en lo que dice a continuación: *Y pondrás una sartén de hierro entre ti y la ciudad, y habrá un muro entre ti y ella*[200]. En efecto, el que, después de haber hecho a uno ciudad a partir del ladrillo, no quiera tener parte con el negligente en el castigo, debe denunciar los suplicios olvidados por aquellos que desandaron el camino recorrido, de modo que, cumplida esta tarea, el muro separe al inocente del culpable[201]. Esto es precisamente lo que Dios le manda a Ezequiel cuando dice: *Hijo de hombre, te he hecho centinela de la casa de Israel; si ves venir a la espada y no les avisas, y ésta mata a alguno de ellos, yo te pediré cuentas de su vida*[202].

200. Ez 4, 3.

201. Nilo se esfuerza una y otra vez por destacar la responsabilidad del maestro en la difícil tarea de la dirección espiritual. A él, como centinela que es, le corresponde el deber de advertir al discípulo negligente de las dolorosas consecuencias de su actitud o de las amenazas que pesan sobre ella. Se trata de una tarea ingrata, cual es la de toda *denuncia profética*, pero obligada, una tarea de la que no puede desentenderse porque, de hacerlo, acarrearía sobre sí el castigo merecido por el culpable, se haría cómplice de la culpa del discípulo negligente y, por lo mismo, copartícipe de su pena.

202. Cf. Ez 33, 1-8.

37. *La pelea contra las pasiones*

También Moisés se puso este muro a sí mismo al decir a los israelitas: *Repara en ti y no intentes seguirles después de haber sido extirpados de ti.* Esto es lo que les sucede a quienes, tras haber sido liberados de las pasiones, descuidan la vigilancia sobre sí mismos permitiendo que las imágenes de las antiguas fantasías comiencen de nuevo a deslizarse con la espontaneidad de ciertos brotes[203]. Si se les deja espacio y no se les impide el paso, acaban invadiendo progresivamente la inteligencia e introduciendo en nosotros mismos el combate contra las pasiones que, después de haber sido vencidas, renuevan una vez más esta forma de vida. Porque hay pasiones sojuzgadas que se parecen a esos bueyes a quienes se les enseñó a comer heno, pero que, arrastrados de nuevo por la negligencia del que les había domesticado, recobraron la crueldad de las bestias salvajes.

203. La vigilancia o *nepsis* es, junto con el discernimiento de espíritus y la dirección espiritual, uno de los grandes medios con que cuenta el monje para salir vencedor en esta *guerra invisible* contra las pasiones. El término *nepsis* procede del verbo νέφειν que significa *estar sobrio* y alude al estado propio de una inteligencia que es dueña de sí, prudente, ponderada y despierta. Todos los grandes maestros del monacato primitivo se han referido a esta actitud de atención sobre sí mismo, vigilancia o *guarda del corazón*, como imprescindible para el progreso espiritual (cf. *Vit. Ant.* 9; *Apopht., Arsenio* 33). Gracias a ella, el alma podrá repeler al adversario nada más asomar la cabeza —*la cabeza de la serpiente*—, es decir, apenas dé las primeras muestras de sus intenciones diabólicas. De ahí la importancia del *conocerse a sí mismo*, del prestar atención a los propios pensamientos para enjuiciar su procedencia (cf. EVAGRIO, *Antirrh.* 17), del *ocuparse de sí mismo* (*Apopht., Antonio* 2); en suma, del examen de conciencia. Cf. J. C. GUY, *Examen de conscience* 3: *Chez le Pères de l'Eglise*, en DS 4 (1961) 1801-1807.

Así pues, para que no suceda eso, dice, no las sigas, a fin de que, después de haberlas extirpado de ti, el alma no incurra en la costumbre de deleitarse con tales fantasías[204], tornando de nuevo a la antigua maldad.

Porque el gran Jacob conocía lo que sucedía, es decir, que estas cosas dañan más a la mente cuando son contempladas y meditadas con asiduidad, escondió en el territorio de Siquem las imágenes cinceladas con toda precisión y suma claridad de las torpes imaginaciones, esto es, los dioses extranjeros. Pues el esfuerzo que se aplica a las pasiones las oculta y las destruye, no por breve tiempo, sino hasta el día de hoy, esto es, durante todo el tiempo, ya que el *hoy*, al significar el tiempo presente en absoluto, abarca todo el siglo. Siquem significa que hay batalla; ello pone de manifiesto el esfuerzo que debe emplearse en la lucha contra las pasiones[205]. Por eso, Jacob le entrega a José como posesión más excelente el territorio de Siquem, es decir, la capacidad de trabajo para combatir contra las pasiones.

38. *Hay que enterrar y no simplemente esconder los ídolos*

Jacob, en efecto, al decirles que tomen Siquem con espada y arco[206], da a entender que había dominado las

204. Aquí el término φαντασία tiene carácter peyorativo, puesto que alude a esas imágenes que despiertan las (malas) pasiones. Pero existe también la φαντασία τοῦ θεοῦ o contemplación de las realidades divinas. La mente que en tal caso imagina está al abrigo de toda ilusión, ya que se halla en estado de ἡσυχία o liberada de las pasiones. Y, dado que su fuente de inspiración es la Biblia, las imágenes que la nutren resultan muy provechosas (cf. MST § 219).

205. Cf. Gn 31, 31 ss.

206. Cf. Gn 37, 12.

pasiones, luchando y esforzándose por esconderlas en el territorio de Siquem. Pero ambas afirmaciones —*esconder los dioses en Siquem* y *poner un ídolo en un lugar oculto*— parecen en cierto modo contradictorias; pues, por una parte, se alaba el hecho de esconderlos en Siquem y, por otra, se reprende el poner un ídolo en un lugar oculto. Más aún, esta acción se coloca entre las cosas más execrables, cuando se dice: *Maldito el hombre que pone un ídolo en un lugar oculto*[207].

Pero no es lo mismo esconder algo totalmente bajo tierra que ponerlo en un lugar oculto, porque lo sepultado bajo tierra no se percibe ya con los sentidos y con el tiempo se borra también de la memoria; en cambio, lo puesto en un lugar oculto tal vez escape a los de fuera, pero no al que lo escondió y puso bajo custodia, ya que el aspecto de la figura que él mismo ocultó renueva su recuerdo.

Pues todo pensamiento torpe, configurado en la mente, es como una estatuilla oculta; por eso, nos resulta vergonzoso exponer abiertamente tales pensamientos. Y si es peligroso esconder un ídolo en un lugar oculto, más peligroso es todavía seguir y buscar las imágenes ya canceladas, pues fácilmente vuelven a insinuarse a la mente hasta el punto de hacer brotar de nuevo los estímulos suprimidos, rebajando hasta el suelo como sucede con un plato de la balanza al que esconde los ídolos. Así de propenso a ceder es el hábito de la virtud, demasiado pro-

207. Dt 27, 15. El v. completo dice así: *Maldito el hombre que hace un ídolo esculpido o fundido, abominación de Yahvé, obra de manos de artífice, y lo coloca en un lugar secreto. —Y todo el pueblo responderá y dirá: Amén.* Nilo sintetiza el v.

penso incluso, si se olvida que por naturaleza tiende hacia su contrario[208].

39. *Hay que aplastar la cabeza de la serpiente*

A esto alude, al parecer, la Escritura cuando dice: *La tierra en la que entréis es mutable, pues las gentes que la habitan están continuamente cambiando*[209]. En efecto, apenas adquirido el hábito de la virtud, nos damos cuenta de que tendemos a su contrario y de que ya no somos virtuosos como antes, pues la tierra —es decir, nosotros— es mutable. Por eso, la mente no debe dejar, desde el principio, el paso expedito a fantasías que son por naturaleza nocivas a la actividad racional. Tampoco debemos permitir que baje a Egipto para ser arrastrada después con violencia por los asirios[210]; porque si la mente se deja llevar hacia la oscuridad de los pensamientos impuros (esto es lo que significa simbólicamente Egipto), aun-

208. Para Nilo, el hábito de la virtud, aun otorgando estabilidad en el bien al que lo posee, no concede el estado de impecabilidad; pues la naturaleza humana, en su condición histórica, conserva siempre una cierta proclividad (concupiscencia) hacia el vicio o hábito contrario a la virtud. Nos hallamos, pues, ante una naturaleza herida por el pecado. La misma mutabilidad de nuestra naturaleza actual, dirá más abajo (cf. c. 39), facilita esa tendencia que se contrapone a la virtud adquirida.

209. La cita parece extraída del contexto de Gn 15, 18-21: *Aquel día firmó Yahvé una alianza con Abram, diciendo: «A tu descendencia he dado esta tierra, desde el río de Egipto hasta el Río Grande, el río Eufrates: los quenitas, quenezeos, cadmoneos, hititas, perezeos, refaítas, amorreos, cananeos, guirgaseos y yebuseos»*.

210. Asiria es símbolo de la opresión (cf. Os 11, 5; Is 52, 4; 11, 1) más aún que Egipto, conquistado (671 a. C.) y saqueado (667, 663 a. C.) por aquélla.

que no lo quiera, se verá arrastrada a obrar según los impulsos de las pasiones[211]. Por eso, el Legislador, sirviéndose de una imagen y con el propósito de cerrar la puerta al placer, mandó prestar atención a la cabeza de la serpiente; pues cuando ella mira nuestro calcañar, se atribuye a su mirada una eficacia operativa: la de poder inyectarnos el veneno de su boca, a no ser que nos hagamos con ella. A nosotros, por tanto, corresponde el empeño por aplastar el impulso mismo del placer, porque, triturado éste, su vigor se debilita[212].

211. La idea de la mente como centinela que debe impedir que se introduzcan en el alma imágenes o pensamientos nocivos estaba ya muy presente en la primera tradición ascético-monástica. Evagrio hablará de ella como *portero del propio corazón* que debe preguntarse por cada uno de los pensamientos que se le presentan para discernir entre los buenos y los malos e impedir la entrada a estos últimos (*Ep.* 1, 31). Esta tarea de discernimiento requiere un buen conocimiento de la psicología humana y de los métodos empleados por el diablo en su guerra particular (*Prak.* 1, 52; 2, 57). De este modo el asceta podrá oponer al mal pensamiento el pensamiento de la virtud correspondiente (*Prak.* 1, 22; 2, 58) o simplemente otro que le sea incompatible, porque hay espíritus —como el de la fornicación y el de la vanidad— que no pueden coexistir (*Prak.* 2, 58). También cabe adoptar la táctica del análisis o consideración por separado del pensamiento y el objeto que le sirve de soporte, esto es, la pasión: al fuego del análisis se disuelve el mal pensamiento (*De mal. cogit.* 19). Pero el método *antirrhético* que propone Evagrio consiste en responder sin temor al demonio con sus mismas armas, oponiendo buenos pensamientos a los malos que él sugiere, replicando con la Escritura a sus amenazas y falsas promesas y respondiendo con ayunos, penitencias corporales y vigilias a sus ataques contra el cuerpo (*Antirrh.* 2, 55). Ante semejante respuesta, el demonio se sentirá desenmascarado y desarmado, y tendrá que emprender la huida (*Prak.* 2, 43).

212. Resonancia de Gn 3, 15; Is 9, 14; Lc 10, 19. *Prestar atención a la cabeza de la serpiente* es estar vigilantes para poder observar ya desde sus comienzos los primeros movimientos del diablo y evitar que lleve a cabo sus malvados propósitos. Los mecanismos psicológicos de esta actividad que se conoce con el nombre de tentación han

Tal vez tampoco Sansón habría logrado quemar las mieses de sus enemigos si no hubiese torcido las cabezas de las zorras uniéndolas por las colas[213]. Porque el que fue capaz de guardarse desde el primer instante de la insidia de los malos pensamientos, superando los comienzos, sabrá hacer frente a las absurdas maquinaciones de esos pensamientos, que para lograr su objetivo adoptan incluso apariencias inocuas, uniendo cola con cola, es decir, confrontando mutuamente los extremos, y poniendo en medio de ellas una tea como reprensión.

sido minuciosamente analizados por los maestros de la espiritualidad oriental. El demonio comienza ya a insinuarse, asomando la cabeza, mediante la *sugestión* (προσβολή) de una imagen o pensamiento; después vendrá el *acercamiento* (συνδιασμός) o conversación en torno al objeto sugerido; más tarde, el *consentimiento* o caída propiamente dicha y, como consecuencia, la *servidumbre* a que es sometida el alma y la *pasión* o hábito malo (vicio) que puede convertirse en una especie de segunda naturaleza (cf. MARCO EL EREMITA, *De leg. spir.* 140-142; J. CLÍMACO, *Scala*, 15). Tales son, por otra parte, los pasos que sugiere el mismo relato genesíaco cuando describe la tentación y caída de Eva (Gn 3, 1 ss). El momento más delicado de todo este proceso es el que se sitúa entre la sugestión y el consentimiento. La *mirada de la serpiente* se deja ver ya en el primer instante de la sugestión y ahí comienza a ejercer su influjo nocivo, a proyectar su veneno. Por eso Nilo aconseja aplastar la cabeza de la serpiente eliminando el *impulso mismo del placer* que se esconde tras la imagen o pensamiento sugeridos por el diablo. Desaparecido el objeto, se desvanece la tentación y se impide el acceso a la pasión. Igual estrategia de combate presentan autores como GREGORIO DE NISA (*In ort. dom.* 4), EVAGRIO, HESIQUIO (*Cent.* 2, 76), SEVERO DE ANTIOQUÍA (*Hom.* 57), etc.

213. Cf. Jc 15, 4: *Se fue Sansón y cazó trescientas zorras; cogió unas teas y, juntando a los animales cola con cola, puso una tea en medio, entre cada dos colas.*

40. *Es preciso unir los extremos*

Y para clarificar lo dicho, voy a intentar hacerlo más accesible mediante dos consideraciones; de ellas podrá sacarse luz, facilitando la verdadera fe en las restantes cosas. Con frecuencia, el pensamiento de la fornicación[214] procede de la vanagloria que, bajo apariencia de honestidad, es como el vestíbulo de las sendas que llevan al infierno. Ella enmascara los caracteres deletéreos, mediante los cuales precipita en lo más recóndito del infierno a los que, impulsados por la sin razón, consienten con tal pensamiento. Porque la vanagloria, a veces propone el sacerdocio y a veces la vida perfecta del monje, y a muchos les induce a entrar en ella por razón de su propia utilidad o de la buena fama que ellos imaginan les procurará lo que de ella se dice o en ella se hace[215].

214. El término empleado es πορνεία, que la Vulgata traduce *fornicatio* y que designa el uso ilegítimo de los órganos sexuales e incluye, en su sentido más amplio, el adulterio y el incesto.

215. Nilo entiende por *vanagloria* (κενοδοξία) la búsqueda de gloria terrena o de fama (φιλοδοξία), algo que inspira muchas veces comportamientos en apariencia buenos y laudables. El de Ancira quiere poner de relieve la complicidad de espíritus aparentemente contrarios como son el de fornicación y el de vanagloria. A pesar de su aparente incompatibilidad, lo cierto es que uno prepara el camino al otro. Y ambos lo hacen con apariencia de honestidad, puesto que son hijos del diablo, el padre de la mentira. Máximo el Confesor, a propósito de la relación de amistad entre Herodes y Pilato, describe el proceso con gran precisión: *El demonio de la vanagloria, fingiendo poseer el conocimiento espiritual, envía al demonio de la fornicación y el demonio de la fornicación, fingiendo ser puro, envía al demonio de la vanagloria* (*Cap. theol.* I, 72: PG 90, 1109 B). Pero el que se deja arrastrar por tales pensamientos (resp. espíritus) acaba siendo víctima de las artimañas del diablo y, persiguiendo la gloria, se ve envuelto en ignominia y vergüenza. Tal es el *extremo* que hay que considerar para hacer frente a la falacia diabólica.

Y una vez que lo ha nutrido suficientemente de estos pensamientos, apartándole de su natural sobriedad, comienza a describir de manera sumaria el feliz encuentro con una mujer honesta para luego instigar a la libertad de la conciencia a cometer una mala acción que la hace precipitarse en la vergüenza extrema. El que quiera, por tanto, unir las colas, tome los extremos de los dos pensamientos: el honor de la vanagloria y la vergüenza de la fornicación, y cuando vea con claridad que una se contrapone a la otra, piense entonces que ha hecho lo mismo que Sansón[216].

216. Nilo analiza con gran agudeza psicológica el tránsito que va del deseo de vanagloria, aparentemente inofensivo y honesto, al pensamiento de fornicación, manifiestamente dañino y deshonesto. Se empieza por algo con apariencias de cosa digna y se acaba en la acción más vergonzosa e indigna; todo ello porque no se supo ver con antelación el final del camino emprendido o las consecuencias últimas de la siembra inicial. Nuestro asceta parece aludir aquí a una idea muy presente en otros autores, y es la de que, en ocasiones, el pensamiento (resp. espíritu) de vanagloria puede ser útil para combatir el de impureza o fornicación, puesto que ambos pensamientos se repelen: el honor que persigue la vanagloria es incompatible con la vergüenza que confiere la fornicación (cf. EVAGRIO, *Prak.* II, 58; J. CLÍMACO, *Scala*, 14; J. CASIANO, *Coll.* V, 12). Con todo, Nilo se aleja de este supuesto al considerar que, si bien tales pensamientos resultan incompatibles, no son sin embargo contrarios, ya que proceden del mismo espíritu diabólico, que se insinúa en diferentes modos, pero que persigue el mismo fin: impedir que el hombre logre la perfección a la que es llamado. Por eso, el demonio de la fornicación envía por delante al de la vanagloria, esperando que éste le prepare el terreno. En la tradición monástica oriental la tentación de la vanagloria suele colocarse en la última fase del combate espiritual (cf. EVAGRIO, *Prak.* II, 57; NILO, *De oct. spir. mal.* 15; J. CLÍMACO, *Scala*, 21; MÁXIMO EL CONFESOR, *Cent.* III, 59-60). Los remedios ascéticos que se proponen son la práctica oculta de las virtudes, la oración frecuente, la aceptación humilde de la humillación y la búsqueda de la simplicidad (cf. MÁXIMO, *Cent.* IV, 43; I, 30; J. CASIANO, *Coll.* 15, 18).

Y para continuar el hilo del discurso, el pensamiento de gula tiene como término el de fornicación y el de la fornicación acaba en el tedio, y al tedio sigue inmediatamente la ansiedad en aquel que se dejó vencer por tales pensamientos después de haberse arrepentido. Luego el que lucha no debe pensar ni en las delicias de la comida, ni en la suavidad del placer, sino en el final de estas cosas, y cuando descubra el fastidio que se sigue de ellas sabrá unir cola con cola, arrasando con este método las mieses de los enemigos.

41. *Como materia dúctil en manos del artista*

Por tanto, si el que hace la guerra a las pasiones necesita tanta ciencia y experiencia, consideren los que han asumido la tarea de guiar a otros cuánta ciencia se requiera para conducir sabiamente a los súbditos al premio de la vocación celeste[217] y para señalar con claridad las sendas que llevan al error, de modo que no se limiten a trazar orgullosamente con las manos en el aire el signo de la victoria, sino que, como en una batalla, asesten golpes letales al adversario. En el verdadero combate, en efecto, no se lanzan en vano las manos al aire, sino que

217. La espiritualidad monástica se funda esencialmente en una llamada divina, en una vocación. Nadie se hace monje para sí mismo, sino para Dios. Seguir la vocación monástica no es sino responder a la llamada divina, que se deja oír en diversos modos —como por instinto, por temor al castigo, en la experiencia del sufrimiento— y por diferentes conductos —mediante una inspiración provocada por el mismo Dios, a través de intermediarios que mueven a la imitación, en virtud de una desgracia o pérdida irreparable (cf. CASIANO, *Coll.* 3, 4). En suma, la que arranca del mundo es la voz de Dios (*Coll.* 3, 3) que no dejará sin premio a los que la sigan hasta el final.

se golpea y aniquila al mismo adversario. Porque esta lucha es mucho más dura que la del combate atlético[218]. Aquí, se doblegan los cuerpos de los atletas, pero estos pueden fácilmente incorporarse de nuevo; allí, en cambio, se abaten las almas que, una vez postradas, difícilmente logran levantarse.

Y si uno, estando todavía en guerra contra las pasiones de la vida y envuelto en sangre, decidiera emprender la tarea de edificar con almas racionales un templo a Dios, oiría sin duda decir: *No me construirás un templo, pues eres un varón de sangre*[219]. Porque sólo al que está en paz[220] corresponde edificar un templo a Dios. Por eso Moisés tomó la tienda y la levantó fuera del campamento, indicando así que el maestro debe mantenerse lejos del tumulto de la guerra, apartar su vida de los conflictos bélicos y aplicarse enteramente a actividades pacíficas[221].

218. Son muchos los padres del monacato que acentúan la dureza del *combate espiritual*: aquí no se lucha contra adversarios de carne y hueso, sino contra enemigos invisibles y con enormes recursos para el engaño. Cf. J. C. GUY, *Le combat contre le démon dans le monachisme ancien*: Assemblées du Seigneur 20 (Brujas 1964) 61-71.

219. Cf. 1 Cro (= 1 Par) 22, 8. Nilo resume o cita de memoria.

220. Es decir, al que ha concluido su particular guerra contra las pasiones y, tras la victoria, ha obtenido la paz, esto es, el estado de *hesychía*.

221. Nilo entiende que el que asume la responsabilidad de guiar a otros en el camino de la perfección debe haber superado ya la fase de la lucha ascética o purificación de las propias pasiones, lo que Evagrio llama *praktiké*, para dedicarse a actividades *pacíficas*, esto es, a la oración y contemplación de las realidades espirituales (o vida mística). Difícilmente podrá orientar a otros por el camino certero el que sigue todavía empeñado en esta particular lucha contra el enemigo que le asedia, es decir, el que no ha logrado aún la victoria.

Hallados tales maestros, necesitarán todavía de discípulos capaces de negarse a sí mismos y a sus propias voluntades, como si en nada se diferenciasen del cuerpo inanimado o de la materia dúctil en las manos del artista, para que, como el alma con el cuerpo, puedan hacer de ellos lo que quieran, sin que el cuerpo haga nada contrario a lo que dicta el alma. Y como el artista expresa su propio arte en la materia sin que ésta sea obstáculo para que aquel realice su proyecto, así el maestro actuará la ciencia de la virtud en sus dicípulos siempre que le sean obedientes y no le contradigan en nada[222].

222. La ciencia y experiencia del maestro fracasarían sin la obediencia del discípulo. Nilo, como la mayoría de los padres del yermo, comprende que sin abnegación no puede haber verdadera sumisión a la voluntad de Dios ni auténtica virtud; y la abnegación consiste principalmente en la renuncia a la propia voluntad, ese *muro de bronce* que separa al hombre de Dios, según la expresión de Poimén (*Apopht., Poimén* 54). Se impone, pues, la práctica de la obediencia como medio para lograr la abnegación y, en último término, la perfección cristiana. Nuestro asceta acentúa la primacía de esta virtud y su carácter incondicional: hay que obedecer con la docilidad propia de la materia que se deja manejar enteramente por las manos del artesano o del cuerpo que se deja mover por el alma sin oponer ninguna resistencia. La comparación no deja lugar a dudas. Se trata de una obediencia que implica la renuncia a la propia voluntad y al propio entendimiento para someterse a otra voluntad y a otros planes, los de Dios a través del *anciano* o del *superior* (cf. *supra*, c. 27, n. 166). Si tal es el objetivo de esta virtud, la obediencia será tanto más eficaz y meritoria cuanto más contraria a la razón parezca la orden dictada. De ahí los admirables ejemplos de obediencia ascética —casos que rayan con lo irracional— que ofrece el monacato primitivo (cf. *Verba seniorum*, l. 14). Entre los cenobitas, la obediencia tenía también un marcado carácter social por estar al servicio de las necesidades de la vida comunitaria. Era el principio fundamental del orden y de la plena cohesión de la comunidad monástica. Ello mismo exigía que el superior ordenase cosas razonables, convenientes y oportunas, buscando el bien de todo el monasterio y no únicamente el progreso espiritual

42. *La obediencia del discípulo*

Someter a discusión los planes[223] del maestro y querer examinar sus mandatos no es otra cosa que impedir el propio progreso[224]. Pues lo que parece adecuado y convincente al inexperto no lo es del todo y sin ningún género de dudas; porque, en lo relativo al arte, el artista juzga de una manera lo que el inexperto juzga de otra: uno se sirve reglamentariamente de la ciencia que conoce; el otro, de lo que le parece más conveniente. Pero lo que parece conveniente pocas veces apunta a la verdad; más bien y con frecuencia se aparta de la rectitud, guardando cierta afinidad con el error[225].

¿Hay algo a primera vista más absurdo que el timonel de una nave, que errabunda navega inclinada hacia

de algunos monjes. No obstante, como el eremita, el cenobita debe obedecer también por motivos sobrenaturales, es decir, ofreciendo a Dios el sacrificio de la propia voluntad y sometiéndose a su abad hasta el fin. De este modo imitará al que *se humilló, haciéndose obediente hasta la muerte* (Flp 2, 8; cf. CASIANO, *Coll.* 19, 6).

223. Traducimos por planes, programa de acción o directrices el término «οἰκονομίας».

224. Se entiende: el *progreso en la virtud* o en el camino hacia la perfección representada por Cristo, el modelo por excelencia. Cf. Pr 25, 12; 21, 28; Dt 17, 12. Aquí comienza el discurso ascético más general.

225. La renuncia al propio criterio (lo que uno cree más conveniente) puede parecer una actitud poco racional, propia de una obediencia que merecería el nombre de *ciega*; pero si el criterio al que se renuncia es el del inexperto y el que se acepta conscientemente es el criterio del experto, fundado en la ciencia y no en puras apariencias, hay que decir que se trata de la actitud más racional y de la obediencia más *clarividente*, porque siempre es más razonable confiar en la razón del experto (conforme con la verdad) que en la del inexperto (expuesta al error), aunque ésta sea la razón propia.

un lado, mande a los navegantes ocupar tranquilamente el flanco invadido por el agua y abandonar el que está más alto y que es azotado por el viento que destroza todo aquello por lo que se había ordenado esa carga? ¿No sería más conveniente cargar el peso sobre el flanco superior en vez de distribuir la tripulación por el lado inclinado? Aunque, por lo que ellos pueden ver, la manera de actuar del timonel no les merezca credibilidad, la necesidad de la técnica les obliga a pensar que han de obedecer al que tiene en sus manos la propia salvación. Porque ¿acaso los que no confiaron a otros su salvación, dejando a un lado lo que a ellos les parecía conveniente, estarán dispuestos a anteponer a los propios razonamientos la técnica del experto, juzgando más digna de fe la ciencia de éste? En primer lugar, y por lo que se refiere a su acto de renuncia, no deben pasar por alto cosa alguna de fuera, por pequeña que sea, ni apartar sus ojos temerosos del ejemplo de Ananías que, creyendo defraudar a los hombres, sufrió la condena de Dios por haber robado[226].

43. *La radicalidad de la respuesta*

Y del mismo modo que se entregan a sí mismos, deben entregar también todas sus posesiones, conscientes de que los bienes abandonados reclaman una y otra vez la mente del sujeto que les dejó hasta apartarla de los bienes superiores y provocar la ruptura de la perfecta fraternidad[227].

226. Cf. Hch 5, 1 ss.

227. Nilo acaba de referirse a la credibilidad que merece la técnica del experto (maestro), incluso cuando parece absurda o inconveniente al inexperto (discípulo). Esa técnica, que encuentra su fundamento en la invitación evangélica a «dejarlo todo», aconseja el abandono radical

Por eso, el Espíritu Santo inspiró a los escritores sagrados las vidas de los santos, para que cuantos tienen interés por vivir de cualquier modo su propia elección sean llevados a la verdad por tales ejemplos[228]. Así, Eliseo, siguiendo el ejemplo de su maestro, renunció al mundo. *Estaba arando* —dice la Escritura— *con bueyes; tenía ante sí doce yuntas de bueyes, mató las vacas y las asó con el yugo de los bueyes*[229]. Esto quiere significar en forma enigmática su ferviente prontitud de ánimo. No dijo, en efecto: *Venderé las yuntas de bueyes y administraré su importe según convenga*; tampoco pensó en obtener mayor provecho de lo vendido, sino que, totalmente encendido de celo por la presencia del maestro, despreció lo que tenía ante los ojos, poniendo todo su empeño en li-

de todas las posesiones para evitar así la posible tentación de querer recuperar al menos algunas de ellas, retornando al anterior modo de vida. Para nuestro asceta, la renuncia a disponer de sí mismo que supone la asunción del estado monástico exige la entrega sin excepción de toda propiedad, porque la más mínima reserva en este sentido constituye una permanente tentación de retorno a la vida anterior y de abandono de la fraternidad asumida. Pero la profesión del monje, como la renuncia bautismal, debe ser irrevocable: *Según palabras del Apóstol* (cf. Ga 2, 18), *si vuelves a construir lo que habías destruido, te haces a ti mismo prevaricador. Mejor persevera hasta el fin en la desnudez que has profesado en presencia de Dios y de sus ángeles... Ya que será salvo no quien hubiere empezado a vivir en la renuncia, sino el que perseverare hasta el fin* (CASIANO, *Inst.* 4, 36).

228. Cf. *Ep.* 1, 108. El ejemplo de los santos fue considerado siempre como uno de los medios privilegiados de que Dios se sirve para suscitar la vocación a la vida monástica: *Trabajan con sus manos; no se oponen a la utilidad ajena; viven entre sí pacífica, sobria, mansa, humilde y concordemente. No buscan el placer, sino que se preocupan de guardar la castidad. Imitemos a varones tan laudables; abracemos esta constancia en el bien vivir...* (*Vita Fulgentii* 2).

229. Cf. 1 R 19, 19-21.

berarse de ello como si fuese a apartarlo de su recto propósito. Sabía bien que la dilación es muchas veces causa de cambio de parecer[230].

¿Y cómo se explica que el Señor, al proponer al rico la vida perfecta según Dios, le mandase vender todo lo que tenía y dárselo a los pobres sin reservarse nada para sí, si no hubiese sabido que la parte retenida es también causa de desviación de modo similar a como lo es la totalidad de las posesiones?[231].

Por eso, pienso yo, que Moisés, a los que estaban dispuestos a purificarse a sí mismos en la gran oración, les mandó afeitarse todo el cuerpo[232] como señal de su entera renuncia a los bienes terrenos y a su parentela, en segundo lugar[233]. De este modo podrían olvidarse inclu-

230. De la misma opinión es Diadoco de Fótice: *Apenas reconocido el camino de la piedad, es muy conveniente vender en seguida todos nuestros bienes, distribuir su precio a los pobres, según el precepto del Señor* (cf. Mt 19, 21), *en vez de descuidar este aviso saludable so pretexto de obedecer en todo los mandamientos. Esto nos valdrá efectivamente, en primer lugar, un honroso desprendimiento y una pobreza al abrigo de toda trampa* (*Cap. centum* 65).

231. Cf. C. RIGGI, *Lavoro e ricchezza nel Panarion di Epifanio*, en «Augustinianum» 17 (1977) 161-178.

232. Cf. Lv 14, 8.

233. Nilo ofrece aquí una interpretación ascético-moral de uno de los elementos rituales (el afeitado del pelo) que se mandaba observar en la purificación del leproso. La insólita ceremonia de Lv 14, 2-9 responde a esa idea primitiva que relacionaba la enfermedad física con un demonio alado, el cual tenía que ser exorcizado para recuperar la salud. Tras una serie de ritos, protagonizados por el sacerdote, el paciente, ya liberado, completaba su purificación lavando sus vestidos y afeitándose enteramente el pelo, pues en ellos podían esconderse los restos de la enfermedad. Cf. *Com. Bibl. de San Jerónimo* I, Madrid 1971, 230.

so de la familia y no ser ya perturbados siquiera por el recuerdo de tales relaciones[234].

44. *El abandono suficiente*

Porque las vacas, uncidas al carro del arca se olvidaron de sus naturales inclinaciones, despreocupándose de sus terneros, que habían sido apartados de ellas y encerrados aparte, y prosiguieron su camino hasta el fin sin que nadie las forzara y sin desviarse a su derecha o a su izquierda, ni dar muestras con sus mugidos de su afecto por la prole o de su dolor por la separación de los hijos. Iban abatidas por el peso del arca y, por así decir, con el cuello doblado por el imperio de las exigencias naturales y, sin embargo, marchaban al ritmo del movimiento del arca como subyugadas por la veneración de lo que transportaban sin dejarse extraviar del camino recto por el afecto que inspira la naturaleza.

234. La renuncia al matrimonio y a la familia es otro de los aspectos de esta ruptura con el mundo que forma parte de la liberación a la que aspira el monje que desea asemejarse enteramente a Cristo. De ahí que todos los grandes maestros del monacato insistan en esta idea: es preciso renunciar al afecto de los padres y a la ternura de los suyos cuando tal amor sea incompatible con los preceptos del Señor (cf. BASILIO, *Reg. fusius*, 8). También Casiano vuelve, una y otra vez, sobre los inconvenientes que se siguen para el monje de vivir cerca de los familiares y apela a las enseñanzas del gran Antonio para probar el error de los que así obran (*Coll.* 24, 7-11). La liberación que Nilo propone afecta no sólo a las relaciones familiares, sino al recuerdo mismo de tales relaciones; pues, sin la purificación de la memoria, la renuncia monacal no alcanza su plena efectividad. Algo que niega exigencias tan naturales (cf. *infra*, c. 44) puede parecer inhumano, pero se trata siempre de una abnegación por motivos sobrenaturales (ascética cristiana).

Pues bien, si ellas hicieron esto, ¿por qué no han de hacer lo mismo también los que tienen interés por llevar un arca espiritual? Ciertamente deben hacerlo, y con mayor motivo aún, para demostrar que la naturaleza racional, si se mantiene en sus justos límites, prevalece sobre la irracional, de modo que no pueda ser acusada de obrar bajo el dictamen de la razón lo que los irracionales hacen por necesidad.

Probablemente José anduvo errando por el desierto porque buscaba el confín de la perfección a partir de los nombres de sus hermanos[235]. Por eso, al que preguntaba por la verdadera causa de su andar errante, le hacía saber que le movía el afecto de sus parientes. Les decía, en efecto, que habían ido a guardar el rebaño. Si no hubiera errado en su juicio sobre el arte a emplear, habría dicho que habían ido a apacentar el rebaño a Dotán, no a guardarlo, porque Dotán significa *abandono suficiente*, no preocupación por las cosas terrenas. Pues el hombre le dijo: *Partieron de aquí; yo les oí decir: Vamos a Dotán*[236]. Ello significa que no se puede alcanzar la perfección de otra manera que abandonando suficientemente los lazos afectivos con los consanguíneos.

45. *La renuncia a la misma familia*

Abandonar Harán significa abandonar los sentidos o, más exactamente, sus cavernas[237]; salir del valle de

235. Es decir, *reclamando a sus hermanos*, aferrándose a los lazos afectivos que le ligaban a la familia. Pero tales lazos constituyen un impedimento para la perfección. De ahí su *andar errante*.

236. Gn 37, 17. De nuevo, una interpretación alegórica de contenido ascético de una referencia geográfica: Dotán es una localidad situada a unos ciento cincuenta kilómetros de Hebrón. Cf. *Com. Bibl. de S. Jer.* I, 135.

237. Para Nilo, el *abandono de los sentidos* (αἰθήσεις) viene a ser una especie de mortificación muy relacionada con la custodia de los

Hebrón quiere decir dejar las obras mezquinas. El que abandona Harán y Hebrón, y anda errante por el desierto a la búsqueda de la perfección, si no es capaz de emigrar a la región del *abandono suficiente*, no sacará ningún provecho de su prolongado esfuerzo, pues el encanto de la familia le mantendrá alejado de la perfección.

El mismo Señor propuso el justo abandono de los vínculos familiares, corrigiendo incluso a María, la Madre de Dios, que lo buscaba entre los parientes[238], pues juzgaba indigno de sí a todo aquel que amase al padre o a la madre más que a él[239]. Por eso, a cuantos determinaron seguir el camino recto es preciso aconsejarles que, estando aún reciente su liberación del tumulto, se mantengan en la quietud y en la paz y no reaviven las heridas

sentidos. Por *sentidos* hay que entender esas facultades corpóreas que nos permiten entrar en contacto con las cosas sensibles (cf. *infra*, c. 48, 49 y 51). Tales son la vista, el oído, el olfato, el tacto y el gusto (*ibid.* c. 53). A estos, algunos añaden la lengua como órgano de la palabra. La mortificación de los sentidos consiste en privarles de todos aquellos objetos e impresiones cuyo uso y experiencia pueden dañar moral o espiritualmente al alma. Se trata, pues, de una actividad de atención y vigilancia sobre los propios sentidos para evitar el desorden que pudiera seguirse del ejercicio de los mismos. Pero nuestro asceta pretende llegar aún más lejos. No basta con abandonar los sentidos; hay que dejar incluso sus *cavernas*. En estas grutas o despensas (cf. c. 49), que designan la memoria y la imaginación sensibles, se hallan impresas las imágenes que nos suministran los sentidos. También es necesario abandonar tales imágenes si se quiere alcanzar la perfección. Más aún, es preciso romper los vínculos afectivos que atan a la familia. Sólo entonces se accede a la *región del abandono suficiente*: suficiente para el logro de la perfección.

238. Cf. Lc 2, 49: *El les dijo: ¿Y por qué me buscabais? ¿No sabíais que yo debía estar en las cosas de mi Padre?*

239. Cf. Mt 10, 37: *El que ama a su padre o a su madre más que a mí, no es digno de mí; el que ama a su hijo o a su hija más que a mí, no es digno de mí.*

infligidas al alma por los sentidos con salidas continuas[240], ni añadan a las antiguas imágenes pecaminosas nuevas imágenes, igualmente pecaminosas, sino que esquiven el contacto con las nuevas fantasías y pongan todo su empeño en abolir las antiguas.

Pues laboriosa es la paz para los que apenas renunciaron al mundo, porque la memoria siempre encuentra ocasión para solicitar de nuevo la impureza, que permanecía como adormecida a causa de los múltiples asuntos que impedían su ejercicio. Sólo podrán obtener el beneficio de la paz los que, a base de esfuerzo y con el transcu-

240. Los *sentidos* pueden infligir heridas al alma porque son el medio por el que ésta entra en contacto con el mundo exterior. De ahí que hayan sido denominados *puertas* o *ventanas del alma* (*supra*, c. 16), una imagen ya presente en CLEMENTE DE A. (*Ped.* II, 8, 66) y muy usada en la filosofía de su tiempo (cf. PLUTARCO, *Convivales disputationes* 3, 1) que después pasó a la literatura latina: *Corporis sensus velut ostiarum similes habentur* (AMBROSIO, *De Noe et arca*, 17, 61). Al tiempo que ponen al alma en contacto con el mundo exterior, los sentidos le transmiten numerosas solicitudes que la colocan en peligro de muerte, es decir, de pecado. Es *la muerte que*, según interpretación alegórica de Jr 9, 20, *ha subido por nuestras ventanas*. Pero el uso inadecuado de los sentidos no es sólo ocasión de pecado, sino también causa de distracción y obstáculo para la oración. Así lo entendieron autores espirituales como HESIQUIO DE BATOS, para quien los sentidos son *el camino de acceso de los pensamientos materiales y vanos* (*Cent.* 1, 53). Por sus puertas, el alma corre el riesgo de derramarse hacia afuera (ISAÍAS DE N., *Orat.* 10), perdiendo la paz interior (TALASIO, *Cent.* 2, 10) y dejándose arrebatar el fruto de su soledad dichosa. De todo ello se deduce la necesidad de la *guarda de los sentidos* (cf. *supra*, c. 16; J. CLÍMACO, *Scala*, 1; HESIQUIO, *Cent.* 1, 5), cerrando *con cerrojo* estas puertas del alma (NILO, *Ep.* 3, 310) para impedir el paso a imágenes turbadoras o a distracciones inconvenientes lo mismo que al espíritu del mal. CASIANO lo sintetiza en una consigna: *hacerse sordo, mudo y ciego* (*Inst.* 4, 41). El objetivo que se pretende no es otro que la *pureza del corazón*.

rrir del tiempo, logren que su mente se libere de la perturbación de los pensamientos impuros. Porque si realmente se han propuesto purificar el alma y desean liberarla de toda mancha, deben alejarse de los negocios mundanos que fomentan la impureza y procurar a su pensamiento mucha tranquilidad, manteniéndole lejos de los estímulos irracionales[241]; deben también huir del trato con los parientes más allegados y abrazar la soledad, que es la madre de la filosofía[242].

46. *La recaída de los convalecientes*

A estos les es fácil caer de nuevo en las redes de que se creían definitivamente liberados cuando, sin temor alguno, se empeñan en mezclarse con la multitud[243]. Pues al que pasó a la virtud le resulta ya inútil complacerse en aquellas cosas que había abandonado; porque la costumbre es un surco del que por desgracia hay que te-

241. Nilo hace aquí mención de los medios tradicionalmente propuestos como imprescindibles para la *purificación del alma*: el alejamiento del mundo o soledad exterior y la pacificación del pensamiento o quietud interior. El primero es condición *sine qua non* para el segundo, ya que la cercanía de los *estímulos irracionales* hacen muy difícil, yo diría que imposible, el estado de *hesychía*.

242. La *soledad* es el modo concreto de llevar a cabo la ruptura con el mundo que exige la vocación monástica; ello incluye la renuncia a todas las posesiones materiales y al trato con los miembros de la familia y el retiro a un lugar solitario, laura o monasterio. Por eso Nilo puede afirmar con razón que la soledad es *la madre* de esta filosofía o género de vida. Cf. *supra*, c. 20, n. 132.

243. Nilo, con tacto de maestro consumado, recomienda en este lugar la virtud de la prudencia, contraria a la temeridad con que algunos se lanzan al mundo apenas salidos de él, todavía convalecientes de sus enfermedades.

mer que broten de nuevo torpes deseos y se activen los recuerdos de los males ya olvidados. En efecto, la mente de los que no hace mucho se apartaron del mal se parece a un cuerpo convaleciente que acaba de salir de una larga enfermedad; una ocasión cualquiera es suficiente para hacerle caer de nuevo en la enfermedad de la que no se había restablecido del todo, ya que aún no había recuperado el pleno vigor de sus fuerzas. La tensión mental de estos, que unas veces crece y otras disminuye, hace temer justamente que se encienda de nuevo la pasión; pues a las perturbaciones les es innato excitarse en medio de las multitudes.

Por eso Moisés, a los que no querían sufrir la ruina del exterminador, les manda permanecer en casa con las puertas cerradas: *Que ninguno de vosotros salga por la puerta de su casa, para no ser apresado por el exterminador*[244]. También Jeremías parece mandar lo mismo cuando dice: *No salgáis al campo y no andéis por los caminos, porque las espadas de los enemigos merodean por los contornos*[245]. En efecto, es propio de los generosos combatientes ir al encuentro del enemigo y salir ilesos de sus ataques; pero si uno no estuviese aún preparado para la lucha, más vale que permanezca sin ser ultrajado en su casa, procurándose una seguridad sin riesgo en la quietud de la vida pacífica[246].

244. Ex 12, 22. Nilo añade ἵνα μὴ ὀλοθρευτὴς ἅψηται ὑμῶν, frase cuyo sentido se encuentra en el v. siguiente.

245. Jr 6, 25. Nilo = LXX.

246. La prudencia aconseja que el soldado que no estuviere suficientemente equipado y entrenado para la lucha permanezca en casa hasta adquirir la preparación necesaria. De nuevo, un razonamiento preñado de sensatez y sabiduría.

Así era Jesús de Navé, del que se dice: *Pero su ayudante, el joven Jesús, no se apartaba del interior de la tienda*[247], pues sabía, adoctrinado por la historia de Abel[248], que los que salen a luchar al campo de batalla antes de tiempo acaban siendo víctimas de sus hermanos de sangre y de sus amigos de carne.

47. *La temeridad es mala consejera*

Enseñanzas no menos precisas nos ofrece la historia de Dina[249]. Ella nos enseña que creerse capaz de una empresa superior a las propias fuerzas, engañándose con la conquista de la misma como si fuera conveniente, es propio de una mente adolescente y femenina[250]. Porque si aquella no se hubiese lanzado tan pronto a inspeccionar las cosas de la región como si estuviese realmente capacitada para ello, y no por el simple placer de acariciarlas, no se hubiera corrompido nunca en edad tan tierna la facultad de juicio implantada en su alma, seducida por la fantasía de los bienes sensibles y sin tener todavía relaciones legítimas con un pensamiento viril. Dios, cono-

247. Ex 33, 11. Nilo suprime υἱὸς Ναυη y reemplaza ἐκ por ἔξω.

248. Cf. Gn 4, 8 ss.

249. Cf. Gn 34, 1 ss.

250. La equiparación de lo femenino (y adolescente) con lo imperfecto y de lo masculino con lo perfecto es ya antigua en tiempos de Nilo. Se había empleado sobre todo en ámbito alejandrino. De ella se sirve Filón de A. en su esquema exegético νοῦς-αἴσθησις = *varón-mujer* (cf. *De Cher.* 50); a ella se refieren los gnósticos cuando hablan del *pneuma femenino* y el *pneuma masculino*; y en ella incide Orígenes al establecer la distinción entre almas perfectas e imperfectas (cf. *Hom. Ex.* 10, 3).

ciendo bien que esta pasión a la que me refiero, esto es, la presunción, tiene derecho de ciudadanía entre los hombres, y queriendo arrancarla de raíz de nuestros hábitos, dice al legislador Moisés: *Haced que los hijos de Israel sean piadosos*[251], pues sabía que empeñarse temerariamente en luchas superiores a las propias fuerzas es ajeno a la piedad[252].

Luego no debemos mezclarnos con los asuntos tumultuosos de la ciudad antes de haber adquirido el perfecto hábito de la virtud[253]; más bien, hemos de huir de ella lo más lejos posible para que ni siquiera sus rumores perturben nuestra mente. Porque no es en absoluto provechoso que los que han dejado los negocios del mundo para retirarse a la soledad estén pendientes de lo que se dice o se grita de ellos o se detengan a las puertas de la ciudad tornando a actividades ya abandonadas, más aún, sumergiéndose como Lot en aquella turbulencia[254].

Muy al contrario, es preciso que, como el gran Moisés, salgamos fuera de la ciudad, para que cesen no sólo nuestras actividades (mundanas), sino también sus voces, según lo escrito: *Cuando salga de la ciudad y extienda mis manos (a Yahvé), cesarán las voces*[255].

251. Cf. Lv 15, 31. Nilo suplanta el futuro ποιήσετε (sec. LXX) por el imp. aor. ποιήσατε y suprime la cop. καὶ al inicio del v.

252. Aquí *piedad* (εὐλαβεία) se contrapone a temeridad o imprudencia. No tiene, por tanto, nada que ver con la obligación de rendir el honor debido a los padres o a la patria. Se trata más bien de la prudencia con que ha de actuar el que desea alcanzar la perfección. De este modo se es realmente piadoso, es decir, se da verdadero culto al Padre.

253. Una vez más, Nilo, siguiendo la costumbre de sus maestros, presenta a la virtud, en singular, como compendio de todas las virtudes. Cf. *supra*.

254. Cf. Gn 19, 15 ss.

255. Ex 9, 29. LXX: Ὡ ἂν ἐξέλθω... πρὸς κύριον. Nilo: Ὅταν ἐξέλθω...

48. *Como ríos en crecida*

Entonces, cuando cesen no sólo las actividades, sino también el recuerdo de las mismas, brotará la verdadera serenidad[256]. Ella permitirá que el alma pueda ver las imágenes impresas, luche contra cada una de ellas y las tale del pensamiento. Puede suceder, sin embargo, que a aquellas sobrevengan otras imágenes y que el alma no sea capaz de borrar las formas previamente engendradas. Porque cuando la mente se puebla de pensamientos insistentes, se precisa un esfuerzo mayor para truncar las pasiones, pues con su crecimiento progresivo van adquiriendo más fuerza y, como ríos en crecida, acaban inundando la facultad intuitiva del alma en fantasías desbordantes.

Así, los que quieran ver seco el cauce de un río en el que se oculta la memoria de algunas cosas, no deben hacer nada por sacar el agua del sitio donde creen que está sumergido lo que buscan, porque el agua sigue corriendo y viene a llenar de inmediato el vacío dejado en su lecho. Pero si detienen el curso del agua más arriba, podrán ver sin dificultad el fondo del río, y éste, una vez que el agua se haya retirado por su propia inercia, les concederá la tierra seca para que puedan reconocer los objetos deseados. Del mismo modo, resulta fácil evacuar

256. Para Nilo, la verdadera *hesychía* o estado de paz interior no se logra únicamente con el abandono de ciertas actividades u ocupaciones; se requiere también extirpar de la mente el recuerdo mismo (imagen impresa en la memoria) de aquellas actividades. El Ancirano piensa, como es obvio, no en un recuerdo que sólo provoca indiferencia, sino en el que solicita nuestra alma y estimula nuestro deseo de retornar al pasado. Bastará una de estas imágenes, por pequeña que sea, para impedir la paz del alma. La verdadera *hesychía* exige, pues, la *amerimnía* o ausencia de solicitud interior por las cosas terrenas.

las formas productoras de las pasiones, siempre que los sentidos no continúen suministrándoles material del exterior[257]. Pero si no dejan de infiltrarles como corrientes de agua cosas sensibles, será no sólo difícil, sino incluso imposible, purificar por completo la mente de semejante inundación.

Y aunque las pasiones no nos perburben de momento por no encontrar ocasión propicia para el asalto debido a nuestras continuas ocupaciones, con todo, no dejan de acudir a hurtadillas y como de incógnito y se van desarrollando cada día más, puesto que el tiempo las robustece.

49. *El exterminio de las pasiones desde su lactancia*

La tierra que es continuamente pisoteada, aun teniendo espinas, no les permite brotar, porque los pies que la pisotean las impiden salir al exterior. A pesar de ello alarga las raíces en la profundidad de su seno haciéndolas vigorosas y muy pingues[258], y las espinas, nada más nacer, crecen en seguida si el tiempo lo permite. Lo mismo sucede con las pasiones, que, impedidas por las preocupaciones diarias, no salen a luz, pero, favorecidas por la quietud, se robustecen cada vez más, y si olvidamos combatirlas desde el principio irrumpen con gran

257. A juicio del Ancirano, no hay mejor método para combatir las pasiones que cortar sus fuentes de suministro o vías de alimentación. Es lo que en el lenguaje tradicional del monacato se ha conocido como *guarda de los sentidos*. Cf. *supra*, n. 240.

258. Cf. Mt 13, 7; Lc 8, 7.

fuerza en nuestras vidas provocando una guerra despiadada y peligrosa[259].

Por eso el profeta manda exterminar la descendencia de Babilonia[260], exhortando a eliminar las imágenes que todavía se hallan en las despensas de los sentidos[261]. Y aconsejaba el exterminio para que no cayesen como semillas en el humus de la mente y germinasen, y para que no fuesen regadas por las copiosas y nocivas lluvias de las continuas solicitudes produciendo el variado fruto de la maldad.

Otro profeta llama dichosos a los que no esperan a que las pasiones lleguen a su punto culminante, sino que las suprimen cuanto están todavía pegadas a los pechos:

259. Nilo alude aquí a esas pasiones que, amparadas en la quietud de la soledad donde ya no hay espacio para las preocupaciones diarias (materiales) que impidan su manifestación, engordan y se robustecen. El monje ha de ser consciente de que *abandonar el mundo* es sólo el comienzo de un largo recorrido, sembrado de dificultades, que debe completar para llegar a la meta. La soledad del desierto o del monasterio es también lugar de lucha, porque a ella tiene acceso el enemigo invisible que se insinúa a través del mal pensamiento y estimula la pasión. Para salir victorioso de esta guerra es preciso estar alerta como el centinela y bien equipado como el soldado, de modo que pueda oponerse resistencia al adversario nada más aparecer y antes de que se haga fuerte. Suprimir las pasiones cuando todavía son como niños recién nacidos, sin fuerza y sin vigor, es ahorrarse muchas energías en esta guerra sin cuartel que es el combate por la virtud (cf. *infra*).

260. Cf. Is 14, 22.

261. La *descendencia de Babilonia* son los *logismoi* (malos pensamientos, impulsos, vicios) o *imágenes* (cf. ORÍGENES, *HomJos.* 13, 3; 15, 3) que se hallan en la memoria o imaginación sensibles (*despensas de los sentidos*) y que hay que que exterminar antes de que crezcan y adquieran fuerza (cf. *infra*; HESIQUIO, *Cent.* 1, 27). Este principio de vida ascética inspira toda la estrategia moral y psicológica de la espiritualidad oriental.

Dichoso —dice— *el que agarre a sus pequeños y los estrelle contra la roca*[262].

Tal vez el gran Job aluda también a un hombre como éste razonando así en su corazón: en verdad que el papiro —se refiere al junco palustre— florece en el agua, y toda hierba de río, privada del mismo, se seca[263]; también el león hormiguero, si carece de alimento, perece. Algo así parece indicar el gran Job; pues, queriendo mostrar la fuerza insidiosa de la pasión, inventa un término compuesto para significar la gran audacia del león y la sencillez y economía de la hormiga. Porque los inicios de las pasiones son muy modestos; parten de simples fantasías que se insinúan a hurtadillas como las hormigas, pero al final alcanzan tan grandes dimensiones que, para el que se encuentra a su alcance, no son menos peligrosas que el león. Por eso, el luchador debe combatir contra ellas cuando se presentan ya como hormigas, ofreciendo su insignificancia como cebo; porque, si las dejan alcanzar la fuerza del león, llegan a ser inexpugnables como una fortaleza. Es preciso no suministrarles alimento. Y su alimento, como se ha dicho muchas veces, son las imágenes que llegan a través de los sentidos, pues tales imágenes nutren las pasiones proporcionándoles a modo de secuencia cada una de estas formas como armas contra el alma.

50. *Las celosías del alma*

Por eso el legislador preparó puertas enrejadas para el templo[264], designando así a los que quieren guardar su

262. Cf. Sal 137 (136 sec. LXX), 9. Nilo sigue literalmente la versión de los LXX.
263. Cf. Jb 8, 11-12.
264. Cf. Ex 27, 1 ss.

mente pura como un templo con las puertas enrejadas para cuidar de que nada impuro se instroduzca furtivamente en ella. Luego para impedir el ingreso a las sensaciones de los pensamientos impuros, que se agolpan insinuándose uno tras otro[265], es necesario entretejer como en un enrejado los tormentos del juicio futuro[266].

Tal vez Ocozías enfermó también por haber caído por una celosía[267]; porque desaprovechar en tiempo de tentaciones la doctrina de la retribución, cayendo en los placeres, es caer por una celosía. ¿Y qué hay más grave que esta enfermedad? La enfermedad del cuerpo es una anomalía en el orden de los elementos que, al intentar prevalecer sobre los otros, trastornan el ritmo de la naturaleza; la del alma, en cambio, es un desorden que se

265. Es doctrina común entre los padres del yermo que los *logismoi* o pensamientos impuros son de ordinario las armas de las que se sirven los demonios para atacar a los solitarios. Pero semejante ataque tiene su estrategia: no todos lo hacen al mismo tiempo —la propia constitución psíquica del hombre lo impediría—, sino sucesivamente y siguiendo un orden riguroso; los últimos son siempre peores que los primeros; cada uno tiene su propia personalidad y entre ellos hay afinidades e incompatibilidades. Por eso es muy importante que el monje sepa distinguirlos (*diácrisis*) y conozca el orden en que se suceden unos a otros cuando atacan. Cf. A. GUILLAUMONT, *Intr. al Praktikós*, Paris 1971 (SC 170), pp. 69-84.

266. Nilo propone aquí como medio para vencer al placer (sensación) que acompaña a los pensamientos impuros algo que ha estado muy presente en toda la ascética cristiana: la atención a la retribución final o consideración de los tormentos futuros (infierno) que amenazan al pecador (cf. *infra*, c. 51). Nuestro autor piensa en el temor al castigo como un buen recurso o arma de defensa para hacer frente a los incentivos del placer. Si no nos mueve el amor, que al menos nos mueva el temor.

267. Cf. 2 R 1, 2.

produce cuando la recta razón se deja vencer y doblegar por las pestíferas pasiones[268].

Un enrejado semejante trenzó Salomón para la vista del que podía oirlo: *Cuando tus ojos —dice— vean cosas extrañas, tu boca hablará palabras confusas*[269]. Llama *confusas* a las palabras que, después del pecado, tendrán que comparecer en el tiempo de la retribución; pues el que piensa en ella con la debida disposición aparta sus ojos de toda mirada peligrosa.

El mismo Salomón explicó cómo debía entenderse este razonamiento en aquel tiempo. Dice, pues: *Te parecerá estar acostado en el corazón del mar, como un timonel en medio de una gran turbulencia de olas*[270].

51. *El tributo de lo sensible*

Porque uno, en tiempo de guerra contra la mirada solicitadora, podría combatir con el arma de las amenazas de los tormentos divinos como aquel que, azotado por las olas del mar, vence fácilmente a los que luchan contra él sin ni siquiera sentir los golpes que le infligen, hasta el punto de poder decir: *Me han golpeado, pero no he caído enfermo; me han molido a palos, pero no lo he*

268. La *enfermedad del alma* o pecado se concibe aquí, a la manera de la ética estoica, como un *desorden* que consiste en la insumisión del elemento pasional o sensible a la (recta) razón o elemento inteligible. El desorden está en la prevalencia de lo inferior (la sensibililidad) sobre lo superior (la razón), introduciendo así una alteración en el orden natural. A este propósito, puede verse M. POHLENZ, *Die Stoa*, Göttingen 1959.

269. Pr 23, 33. Nilo = LXX.

270. Pr 23, 34.

sentido[271]. En efecto, *me golpearon*, dice la Escritura, pero yo pensaba burlarme de ellos. *No sentía los golpes*, pues eran como intrigas de niños; tampoco me volví hacia sus crímenes, sino que fingí ignorar su presencia. Así lo hizo también David cuando, despreciando a tales adversarios, decía: *No conocía al malvado que se apartaba de mí, ni advertía cuándo venía o cuándo se marchaba*[272]. Pero David no sabía que entre las sensaciones y las cosas sensibles hay una comunión y que de esta comunión nace fácilmente el engaño. No teniendo ninguna sospecha del daño que se origina de esto y dejándose llevar inadvertidamente por los sentidos, ¿cómo iba a poder reconocer, en el tiempo de la falacia, las insidias de tales adversarios, si antes no había sido formado para el discernimiento de las mismas?[273].

Pues, que hay una lucha entre los sentidos y las cosas sensibles y que éstas imponen tributo a aquellos, una vez sometidos, resulta evidente de la guerra entre asirios y sodomitas. En efecto, la Escritura propone la historia

271. Pr 23, 35. Nilo: Ἔτυπτόν με... καὶ ἐνέπαζον με. LXX: Τύπτουσίν με... καὶ ἐνέπαιξάν μοι.

272. Cf. Sal 101 (100), 3-4. Nilo parece citar de memoria; sólo coincide con la letra (sec. LXX) del v. 4b.

273. Cuando David pronuncia estas palabras no posee aún el carisma del *discernimiento* de espíritus; de ahí que sea incapaz de reconocer a esos adversarios que van y vienen con sus insidias. Tales son los demonios, maestros consumados en el arte de la mentira, que se sirven de la estrecha comunión existente entre las cosas sensibles y los sentidos para introducir en el alma la falacia que aparta del recto camino hacia la perfección. Tal comunión es en realidad, como el mismo Nilo aclara a continuación, el sometimiento servil a que han quedado reducidos los sentidos después de una lucha prolongada con las cosas sensibles. Nuestro asceta recurre una vez más a la alegoría como instrumento exegético.

de los cuatro reyes de Asiria contra los cinco de Sodoma[274]; primero habla de su armonía, pactos y sacrificios de paz junto al mar salado; después, de la esclavitud de los cinco, una esclavitud de doce años; más adelante, de una rebelión en el año decimotercero; y, por último, en el año decimocuarto, de una guerra de los cuatro reyes rebeldes contra los cinco, haciéndoles esclavos.

52. *La rebelión de la razón*

Hasta aquí la historia. Pero de esta historia podemos aprender cosas provechosas para nosotros mismos, cosas como la guerra de los sentidos contra las realidades sensibles. Pues a cada uno de nosotros, desde su nacimiento hasta los doce años, se le supone todavía privado de juicio racional y, por tanto, carente de culpa en materia de servidumbre, y ello a pesar de haber sometido, en contra de lo mandado, como a señores los sentidos a las cosas sensibles: la vista a los objetos visibles, el oído a las voces, el gusto a los sabores, el olfato a los olores y, en fin, el tacto a esas cosas sensibles que, percibidas, suelen provocar esta sensación, sin que el niño, debido a su edad, pueda distinguir o separar las percepciones en su singularidad.

Pero cuando la facultad racional alcanza su plena madurez y empieza a sentir los efectos del daño causado por los sentidos, concibe la idea de rebelarse y de huir de semejante esclavitud. Luego si la naturaleza racional logra robustecerse y consolida su juicio en el raciocinio, podrá mantenerse en todo libre; pero si su capacidad de discer-

274. Cf. Gn 14.

nimiento sigue siendo más débil de lo que se había propuesto, pondrá una vez más sus sentidos en poder de las cosas sensibles, sometidos a su imperio y sojuzgados sin ninguna buena esperanza a su tiránica servidumbre[275].

Por eso, los cinco reyes que, según la historia sagrada, habían sido esclavizados por los otros cuatro, fueron arrojados a los pozos de alquitrán, para que aprendamos que los prisioneros de las cosas sensibles, como precipitados con cada uno de sus sentidos en pozos o fosas profundas, se vuelven hacia esas cosas que les rodean sin entender nada más que lo que ven, pues tienen el corazón[276] atado a lo terreno y desean gozar de las realidades de este mundo más que de las inteligibles.

53. *La mujer de Lot, paradigma de desobedientes*

Así, el siervo que ha amado a su señor, a su mujer y a sus hijos, renunciando a la verdadera libertad por causa de su parentesco corporal, permanece siervo para siempre[277]. Perforado su oído con una lezna, no puede captar la palabra de la libertad por no oir por su orificio natural; de ahí que permanezca siempre siervo por amor de las cosas presentes.

275. La madurez espiritual, que corre pareja con el crecimiento en la capacidad de juicio y de discernimiento, conlleva la liberación de los sentidos respecto de las cosas sensibles a las que estaban sometidos como esclavos. Ello es fruto de una rebelión que nace de la toma de conciencia de los daños que semejante estado de sevidumbre produce.

276. Traducimos por corazón el término ἐπιθυμία que, en realidad, significa *deseo* (concupiscencia) del corazón.

277. Para Nilo, no hay *verdadera libertad* sin liberación de los bienes materiales, de los lazos familiares y de las propias pasiones. Tal es la libertad que aspira a conquistar el monje.

Por eso la Ley manda cortar la mano de la mujer que se aferra a las partes pudendas de dos hombres que luchan entre sí[278]; porque en el combate del pensamiento que se ve en la alternativa de tener que elegir entre los bienes mundanos y los celestes, ella no hizo ninguna elección, sino que se agarró impulsivamente a los órganos de la generación y de la corrupción; pues la Escritura se refiere a las cosas de la generación aludiendo a las partes generativas.

Luego a los que no perseveran en el juicio de la razón, sino que vuelven de nuevo sobre sus pasos y se sustraen a la reflexión, de nada les sirve haber renunciado a los asuntos mundanos. No es extraño, por tanto, que retornen una vez más a las cosas abandonadas, dando así muestras de su afecto por las mismas, como la mujer de Lot[279], que, vuelta hacia atrás, se mantuvo en esta posición hasta ahora, transformada en estatua de sal, como ejemplo para los desobedientes. Así es, en efecto, la costumbre, simbolizada en aquella mujer, que hace retornar hacia sí a los que quieren vivir permanentemente en soledad.

Pero ¿qué manda la Ley al que entra en el templo para cumplir lo preceptuado acerca de la oración? No le manda regresar por la misma puerta por la que había entrado, sino salir por la puerta de enfrente sin volverse ni desviarse mínimamente de la senda recta y sin aflojar con titubeos o vacilaciones el tono de tensión rectilínea hacia la virtud. Porque el continuo replegarnos sobre el lugar

278. Cf. Dt 25, 11-12: *Cuando un hombre y su hermano pelean entre sí, si la mujer de uno de ellos se acerca y, para librar a su marido de los golpes del otro, alarga la mano y agarra a éste por sus partes, tú le cortarás la mano a ella, sin piedad.*

279. Cf. Gn 19, 26.

del que habíamos salido nos aparta de la virtud adquirida para arrastrarnos hacia las cosas que quedaron atrás, alienta más y más este impulso y provoca una involución sobre nosotros mismos que nos hace tornar a los antiguos vicios.

54. *La fuerza de la costumbre, segunda naturaleza*

Es extremadamente grave que el hábito, una vez que nos ha sojuzgado, no nos permita volver a la anterior condición virtuosa. La costumbre, en efecto, nace del uso, y la naturaleza de la costumbre[280]. Mas transformar o alterar la naturaleza es empresa difícil[281]; pues, aunque se la doblegue un poco por la fuerza, pronto vuelve a su curso empujada por los propios límites; sin embargo, no les sobrepasa del todo, a no ser que un gran infortunio le haga retroceder una vez más desde el hábito adquirido a la costumbre abandonada.

Observa, pues, al alma que ha seguido sus costumbres: cómo está sentada sobre los ídolos después de haberse clavado a sí misma a esas materias informes y a pesar del empeño de la razón por llevarla de la mano hacia las realidades superiores. Pero, no pudiendo ascender con

280. Nilo entiende por *costumbre* el hábito que se adquiere mediante repetición de actos. Luego es el uso repetido de deteminados actos lo que hace una costumbre. Y ésta, sin ser propiamente naturaleza, puesto que no es algo innato, sino adquirido, pasa a formar parte de la naturaleza de una persona, hasta el punto de poder ser considerada elemento de la misma y de participar de su cualidad de cuasi-inalterable.

281. Se trata de una máxima moral comúnmente aceptada. Cf. HORACIO, *Ep.* 1, 10, 24: *Naturam expellas furca, tamen usque recurret.*

ella, dice: *No puedo levantarme en tu presencia, pues estoy con la regla de las mujeres*[282]. El alma, en efecto, que desde hace tiempo ha dejado de ocuparse de los asuntos mundanos, está sentada sobre los ídolos que, siendo informes de por sí, reciben la forma de la técnica humana. Pues ¿acáso no son informes la riqueza, la fama y las demás cosas de esta vida? Carecen de forma precisa y distinta, pero por medio del arte de la imitación y de la seducción simulan la forma de la verdad, acogiendo cada una de ellas las demás mutaciones de las otras. Y les revestimos de una forma cuando, mediante el raciocinio humano, recubrimos con apariencia de utilidad cosas que no conducen a nada útil[283].

55. *Los asientos del alma*

Porque nosotros, a veces, rebasamos los límites de lo exigido por la necesidad de dar cumplida respuesta a la indigencia corporal, hasta el punto de alcanzar los confines de un lujo absurdo, preparando comidas con infinidad de condimentos y confeccionando vestidos con tejidos de múltiples colores. No aspiramos más que a

282. Gn 31, 35. Nilo: ἀναστῆσαι. LXX: ἀναστῆναι.

283. Nilo pasa de la consideración de la forma (μορφή) como figura exterior —tal es la que la técnica humana confiere a esas materias de por sí informes que son los ídolos— a la forma como principio determinante (categoría metafísica) de una cosa, ya sea material —como las riquezas— o de otra cualidad —como la fama. Dar forma de verdad, mediante una técnica de imitación y de seducción, a cosas que de por sí carecen de forma —esto es, de verdad—, como el dinero y la fama, es un engaño que se funda en la apariencia de utilidad con que tales cosas se revisten. La verdad se hace coincidir con la utilidad. Sólo la verdad es realmente útil.

satisfacer nuestras frivolidades y sensualidades y, si nos censuran por ello, damos como por casualidad y en vano a esta vanidad nuestra el nombre de necesidad, apelando a ella para hacer tan espléndidos gastos y fabricando excusas, por así decir, en lugar de calmar nuestra indigencia con pocas cosas.

¿Qué otra cosa hacemos entonces sino revestir de formas materias informes? El alma —como se dijo— tiene su asiento en ellas, porque el juicio que da de sí misma está sólidamente clavado a las cosas de aquí abajo como a ídolos. Así, por no servir a la verdad, no logra elevarse sobre sus alas, sino que, con sus costumbres, contagia la naturaleza de las cosas como con la impureza del flujo menstrual.

La Escritura llama aquí *estar sentada* a la pereza para el bien y al deseo de placer. Habla de la pereza cuando dice que *están sentados en las tinieblas y en las sombras de la muerte, prisioneros de la miseria y de los cepos de hierro*[284]; pues las tinieblas y los cepos son el impedimento de las obras. Y alude al deseo de placer cuando habla de aquellos que, con el corazón vuelto a Egipto, se decían unos a otros: *Nos acordamos de cuando nos sentábamos junto a las ollas de carne y comíamos carne hasta saciarnos*[285]. Realmente están sentados junto a las ollas de carne los enardecidos por el calor incesante y húmedo de los deseos; pues la madre de la voluptuosidad es la gula, que engendra no sólo el amor a los placeres, sino también otras muchas pasiones. En efecto, de la gula, como si de una raíz se tratase, germinan como plantas

284. Cf. Sal 107 (106), 10. Nilo = LXX.

285. Cf. Ex 16, 3. Nilo: ἐκαθήμεθα... κρέα. LXX: ἐκαθίσαμεν... ἄρτους.

las demás pasiones, y en poco tiempo sus brotes de maldad crecen hasta hacerse árboles gigantescos que llegan al cielo[286]. Porque avaricia, ira y aflicción son linaje y renuevos de la gula. El glotón, en primer lugar, carece del dinero necesario para colmar su apetito, un deseo que siempre le enardece y nunca se realiza. Es lógico que contra los que impiden esta adquisición se remueva la fuerza de la ira; y a la ira que, por causa de la debilidad, no se lleva a efecto, se sigue necesariamente la aflicción. El que camina sobre el pecho y sobre el vientre[287], cuando dispone de las materias capaces de engendrar placer, camina sobre el vientre, pero cuando se ve privado de ellas, serpea sobre el pecho, lugar en el que se encuen-

286. Para Nilo, el más capital de los pecados capitales es la gula, porque de ella brotan las demás pasiones: avaricia, lujuria, ira... (cf. *infra*, cc. 58-59). Diadoco llegará a decir que los excesos en la comida entrañan una tentación de lujuria; luego al control del cuerpo hay que unir el de los alimentos (*Cap. centum* 45). La gula, que figura ya en la lista de los vicios capitales desde Evagrio Póntico, puede definirse como el uso inmoderado del comer y del beber. Clemente de A. había confeccionado una terminología —probablemente de cuño aristotélico (cf. *Etica a Nicómaco* III, 13)— que pasaría a ser clásica. Tres palabras le bastan para delimitar los contornos de la gula: ὀψοφαγία o uso inmoderado de alimentos refinados; γαστριμαργία o locura del vientre (glotonería); y λαιμαργία o locura de la garganta. Juan Crisóstomo hablaba a menudo a sus oyentes de los peligros de este vicio tanto para el cuerpo como para el alma (*Adv. ebr.*: PG 50, 433-442; *Hom. Mat.* 48 (49), 6-7 y 70 (71), 4-5). Y Juan Clímaco consagra el grado 14 de su *Scala* a lo que él llama *intemperancia de la boca*, pero se limita a recoger lo que ya es patrimonio común de la tradición monástica.

287. Cf. Gn 3, 14. Caminar «sobre el pecho» (sede de la ira) y «sobre el vientre» (sede de la lujuria) significa haber perdido el estado paradisíaco y con él la *apatheia* propia de ese estado. Es, pues, efecto del pecado original.

tra la ira. Porque los amantes del placer, cuando se ven privados del mismo, se encolerizan y caen en la amargura[288].

56. *La supresión de la ira y el dominio sobre la pasión*

Por eso, el gran Moisés colocó el pectoral en el pecho del sacerdote[289], significando así, por medio del símbolo, que es preciso tomar conciencia de la necesidad de frenar con la razón los impulsos de la pasión irascible. Porque racional es el oráculo del juicio[290]. No obstante, el que domina la pasión con la razón es todavía imperfecto; Moisés, que era perfecto, logró suprimir todo lo irascible, pues no se limitó a llevar el pectoral, sino que

288. Es el estado de aflicción, desconfianza, ansiedad, alienación sin motivo aparente, que supone la pérdida del atractivo de los bienes eternos y da origen a una reducción de la actividad física y psíquica y a un estado de frustración depresiva. Es el *taedium vitae*, el *veternus*, lo que los Padres llamaron *demonio meridiano*.

289. Cf. Ex 28, 4. El término «το λόγιον» significa oráculo, predicción, vaticinio, juicio. En el contexto a que se alude (Ex 28, 4) designa *el pectoral* o vestidura litúrgica que llevaba el sacerdote colgando sobre el pecho para simbolizar la autoridad de que estaba revestido para juzgar a los hijos de Israel por medio de oráculos.

290. Cf Ex 28, 15-30. El *oráculo* o *pectoral* es llamado por la Vulgata *rationale iudicii*, porque lo llevaba el sumo sacerdote cuando tenía que juzgar asuntos importantes y porque los dictámenes se sacaban de dos piedras preciosas colocadas en el centro, al lado del corazón. Estaba adherido a un delantal (*efod*) sostenido por tirantes: *Unirás al pectoral del juicio los Urim y los Tummin, y así estarán sobre el corazón de Aarón cuando entre a la presencia del Señor; Aarón llevará el juicio de los israelitas sobre su corazón en la presencia del Señor por siempre* (Ex 28, 30).

eliminó incluso la misma ira del pecho[291], pues dice: *Tomando el pecho, lo sacó fuera y lo puso en presencia del Señor*[292]. Hay, sin embargo, otros que ni suprimen totalmente la ira, ni dominan la pasión con la razón, sino que sólo a base de esfuerzo logran la victoria. Tales son los que apartan el pecho con el brazo. El brazo, en efecto, es símbolo del esfuerzo y la laboriosidad. Del mismo modo, caminar sobre el vientre es sin duda alguna tender a los placeres, tal vez porque el vientre es causa de los placeres; pues, cuando el vientre está lleno, los estímulos de los demás placeres se vuelven también vehementes; pero, cuando está vacío, aquellos permanecen en reposo y más tranquilos.

Aquí precisamente está la diferencia entre el proficiente y el perfecto[293]. Moisés, en efecto, renunciando totalmente al placer de la comida, lavó con agua las tripas y los pies de la víctima; con las tripas designaba en enigma el placer de los sentidos, y con los pies el ingreso y el progreso en la virtud[294]. El proficiente lava lo que está en el vientre, pero no todo el vientre. Además, entre

291. Moisés fue considerado modelo de mansedumbre. Perdonó a los parientes que le amargaron la existencia (Nm 12) y al pueblo infiel y de dura cerviz, ofreciéndose a sí mismo por su salvación (Ex 32, 31).

292. La cita corresponde a Lv 8, 29: *Moisés tomó entonces el pecho (del carnero) y lo meció como ofrenda mecida ante Yahvé...*

293. La distinción entre el *proficiente* (imperfecto, simple) y el *perfecto* era ya clásica en ámbito alejandrino. Orígenes fue su gran sistematizador, utilizando siempre estos conceptos en polémica con los *gnósticos*, que los concebían según su particular visión predestinacionista de la vida. Cf. ORÍGENES, *Com. Rom.* VII, 7. Sobre este particular puede verse mi obra *Justicia, pecado y filiación*, Toledo 1991, 44 ss.

294. *Lavarás los intestinos y los pies del carnero* (Ex 29, 17); *Lavó los intestinos y los pies (del cordero inmolado)* (Lv 9, 14).

lavó y *lavarán* hay también una gran diferencia, porque la primera forma indica una acción que ya no está sujeta a la voluntad y la segunda un mandato a ejecutar en el futuro[295].

57. *La grasa del vientre y la tensión del espíritu*

Mientras que el perfecto se mueve con voluntad espontánea a la práctica de las virtudes, el proficiente tiene que obedecer las exhortaciones de su guía y maestro. Es muy necesario, sin embargo, tanto despojar enteramente el pecho, como lavar el vientre, pero sin eliminarlo. Porque el sabio está capacitado para repudiar y suprimir todo rastro de ira, pero no puede amputar el vientre[296].

295. «ἔπλυνε» (=lavó) es un aoristo (que corresponde a nuestro indefinido); hace, pues, referencia a un suceso pasado y, por tanto, que *es ya involuntario*. El pasado, por ser irreversible, no depende de nuestra voluntad. El futuro, en cambio, sí depende en cierta medida de nuestra intervención. La forma verbal «πλυνοῦσι» (futuro) se diferencia, por consiguiente, de la anterior en que alude a una purificación futura, un mandato a ejecutar.

296. El objetivo de la espiritualidad cristiana (resp. monástica) es suprimir las pasiones y los estímulos que las encienden, no los órganos corporales que, aunque estrechamente ligados a ellas —gula, lujuria, ira— cumplen su función natural dentro de los planes de Dios. La ascesis del monje no debe rebasar nunca los límites que impone la misma naturaleza, atentando indebidamente contra ella so pretexto de una perfección sobrenatural que, en realidad, sería antinatural. Nilo, maestro de la *discreción*, se muestra siempre contrario a las exageraciones. Ya antes que él algunos padres del desierto se habían visto obligados a censurar ciertos excesos en materia de austeridad: *Todo lo que excede la medida pertenece al demonio* (*Apopht., Poimén* 129). De ahí que al vicio de la desmesura se oponga la virtud de la discreción, considerada *fuente y raíz de todas las virtudes* (CASIANO, *Coll.* 2, 9; cf. *ibid.* 1, 23; 2, 2; 21, 25).

La naturaleza le obliga a tomar el alimento necesario, aunque sea el hombre más sobrio. Pero cuando el alma no procede iluminada por un propósito recto y firme, sino que se deja corromper por placeres animales, entonces el vientre se enardece, porque, aunque se hayan saciado los receptáculos del cuerpo, el apetito no se apaga nunca.

Y cuando el vientre arde en deseos, el muslo sucumbe, pues la mente queda como enervada y sin vigor para la generación de las buenas obras. En efecto, cuando el vientre se infla por ingestión de espléndidos alimentos, la tensión espiritual decrece. A ella precisamente se refiere la Ley cuando, con lenguaje figurado, habla de *muslo*[297]. En consecuencia, el voluptuoso camina todo sobre el vientre y se desliza hacia los placeres lujuriosos, pero el que emprende el camino de la vida virtuosa ha de empezar por eliminar la grasa del vientre, renunciando a los alimentos que engordan el cuerpo[298]. Así, mientras el

297. Cf. Gn 24, 2; 32, 25. 32; Si 47, 21. Con la palabra *muslo* (μηρόν) se alude al *miembro viril*, sin el cual no es posible la concepción, ni la generación carnal. El término comparativo no admite dudas: si la tensión espiritual, simbolizada en el miembro viril, se afloja, pierde la potencia necesaria para engendrar la virtud, que es su fruto natural.

298. La mejor medida contra la gula y, en consecuencia, contra la lujuria, es el ayuno. Nuestro maestro estaba convencido de que de la debilidad del cuerpo se seguía la debilitación de las pasiones; o como decía con simplicidad insuperable el *apa* Daniel: *Cuanto más engorda el cuerpo, tanto más enflaquece el alma, y cuanto más enflaquece el cuerpo, tanto más engorda el alma* (*Apoth., Daniel* 4). Si la glotonería es el principio de las caídas espirituales, el ayuno lo es de la vida ascética. El ayuno es *la base de la virtud*, escribía San Jerónimo (*Ep.* 129, 11). Y Casiano enseñaba: *Debemos pisotear, en primer lugar, la concupiscencia de la gula* (*Inst.* 5, 14); porque sin esto no será posible dominar el apetito sexual, ni las demás pasiones que le siguen: *No podrá neutralizar el fuego de la concupiscencia quien no ha podido refrenar los deseos del vientre* (*Inst.* 5, 9). Pues el cuerpo, cuando está harto, no

proficiente lava lo que está en el vientre, el perfecto lava el vientre en su totalidad, desechando todo lo que sobra como innecesario para vivir.

58. *Los efectos destructores de la gula*

A la expresión *sobre el pecho y el vientre* se añade con buen tino *caminarás*[299], porque el placer no es propio de los que están firmes y en paz, sino de los que están en continua agitación y llenos de turbulencia. Mas la gula precede a tales movimientos y tiene una afinidad muy particular con los placeres venéreos. Por eso, la naturaleza, queriendo mostrar el parentesco existente entre estas pasiones, llamó a las partes que están debajo del vientre instrumentos del acoplamiento para significar así, en razón de la cercanía, tal parentesco[300]. Porque, si esta

obedece al espíritu: embota la vivacidad del corazón e inflama el ardor de todos los vicios (cf. *Inst.* 5, 5).

299. Se trata de una expresión parcialmente tomada de Gn 3, 14: *Entonces Yahvé dijo a la serpiente: «Por haber hecho esto maldita seas entre todas las bestias y entre todos los animales del campo. Sobre tu vientre caminarás, y polvo comerás todos los días de tu vida»*. Causa de semejante maldición es la tentación (*seducción*) diabólica que dio origen al pecado de Adán.

300. Nilo destaca la afinidad y dependencia existentes entre la gula y la lujuria, de modo que aquélla lleva espontáneamente a ésta. Y es que los vicios, como las virtudes, forman una especie de cadena en la que *la exuberancia del [vicio] anterior se convierte en principio del siguiente* (CASIANO, *Coll.* 5, 10). Ya Evagrio había agrupado sus ocho *logismoi* en torno a los apetitos concupiscible (gula, lujuria y avaricia) e irascible (tristeza, ira, acedía, vanagloria y orgullo). Y Casiano hablará del parentesco que une a la gula con la lujuria, la avaricia, la cólera, la tristeza y la acedía, de manera que el desbordamiento del primero produce el segundo, el del segundo el tercero y así sucesivamente. De esta concatenación se sigue una consecuencia práctica de valor uni-

pasión se halla debilitada y sin fuerzas, ello se debe a la carencia de lo que está por encima; pero, si se encuentra exuberante y excitada, es porque el vientre le suministra la fuerza necesaria.

Mas la gula no es únicamente la que alimenta y estimula tales pasiones, sino también la que destruye todos los bienes que hay en el hombre; porque cuando ella domina y logra la hegemonía, lo normal es que se derrumben y destruyan todas las virtudes: templanza, continencia, fortaleza, paciencia y el resto de las virtudes[301]. Esto es lo que en forma enigmática declaró Jeremías cuando dijo que *el cocinero jefe de los babilonios destruyó las murallas de Jerusalén*[302]. Llamaba *cocinero jefe* a la pasión de la gula. En efecto, como el jefe de cocina pone todo su empeño por servir al vientre e inventa infinidad de procedimientos para darle gusto, así la gula mueve todos los hilos para servir al placer contra el hambre. Pero la variedad de los alimentos no hace más que abatir y destruir la ciudadela de las virtudes.

versal: para dar muerte a cualquiera de estos vicios conviene iniciar la lucha por el anterior; así, para doblegar a la lujuria hay que empezar por *eliminar la grasa del vientre* (*supra*, c. 57, n. 298), es decir, por librar la batalla contra la gula. Vencido este vicio, será más fácil someter al que le sigue.

301. Nuestro asceta, siguiendo las huellas de Evagrio, considera que la gula está en el origen de todos los males. Es el primer eslabón de la cadena y ella sola se basta para destruir un sin fin de virtudes. De ahí la importancia del ayuno como *principio* de la vida ascética (cf. *supra*, n. 298).

302. Cf. Jr 52, 14. La versión griega de los LXX emplea el término ἀρχιμάγειρος (cocinero jefe). La Biblia de Jerusalén traduce: *Todas las tropas caldeas que había con el jefe de la guardia demolieron las murallas que rodeaban Jerusalén*. La capital del reino de Judá fue sometida a un asedio de hambre; de ahí que su caída se atribuyese al cocinero jefe del ejército babilonio. Cf. 2 R 25, 12.

59. *Las tiendas de Madián y las murallas de Jerusalén*

Los condimentos de la comida son, en efecto, instrumentos de guerra que exterminan la virtud más consolidada, máquinas que remueven los fundamentos más estables y terminan por arruinar el edificio. Y como la sobreabundancia es causa exterminadora de las virtudes, así la parquedad está capacitada para destruir las fortalezas del mal. Pues del mismo modo que el cocinero jefe de los babilonios destruyó las murallas de Jerusalén, es decir, del alma en paz[303], abriendo mediante la técnica de los condimentos una brecha en dirección a los placeres de la carne, así también los israelitas lograron abatir las tiendas de los madianitas llevando encima únicamente un plato de pan de cebada[304].

Porque una mesa suntuosamente preparada y cada día más abundante desencadena los estímulos de la fornicación, simbolizados en los madianitas. Estos, en efecto, son los que introdujeron la fornicación en Israel, engañando a gran multitud de jóvenes. Por eso, la Escritura habla muy juiciosamente de las tiendas de los madianitas y de las murallas de Jerusalén; porque todo lo que rodea a la virtud es firme y estable, pero lo que contiene el vicio es, a la manera de una tienda, pura apariencia, que en nada difiere de la fantasía.

60. *La huida de los santos al desierto*

Por eso los santos huyeron de las ciudades y se apartaron del trato con la gente, sabiendo que la convi-

303. Jerusalén es la *casa del Señor* (cf. Esd 3, 1-13), figura de la ciudad celeste (cf. Ga 4, 26; Ap 3, 12). Su nombre significa *pacis visio*, visión de la paz mesiánica profetizada por Is 66, 18 ss.

304. Cf. Jc 7, 16. La Biblia de Jerusalén traduce «cántaros vacíos».

vencia de los hombres corruptos es mucho más dañina que la enfermedad de la peste. De ahí que, sin tomar nada, dejaran sus campos de barbecho, renunciando a la distracción que de su cultivo se seguiría.

Por este motivo abandonó Elías Judea y se fue a vivir al Carmelo, un monte solitario, henchido de fieras y sin otro alivio de alimento que el de los árboles. Le bastaban sus frutos para calmar su indigencia[305].

El mismo tenor de vida tuvo Eliseo que recibió en herencia de su maestro, entre otros bienes, el de preferir los lugares solitarios[306].

También Juan habitó en el desierto del Jordán, alimentándose de langostas y miel silvestre[307], para demostrar a la gente que no vale la pena preocuparse por las necesidades de la vida corporal y echarles en cara su oneroso deleite.

Tal vez el mismo Moisés hablara en términos generales de esta ley a propósito del maná[308]. Al anunciar a los israelitas que no debían recoger diariamente más que lo necesario para esa jornada, prescribía con conocimiento de causa que a la vida humana le basta el sustento de cada día, y ni siquiera preparado. Juzgaba conveniente a la condición del ser racional contentarse con lo que le sale al paso y dejar a Cristo ser el despensero del resto, estimando que preocuparse del futuro supone una especie de desconfianza en la gracia de Dios, como si no fuese él quien manda la lluvia inagotable de sus dones sobre todos los hombres[309].

305. Cf. 1 R 18, 42.
306. Cf. 2 R 2, 25.
307. Cf. Mt 3, 4 ss.
308. Cf. Ex 16, 14 ss.
309. Cf. Mt 5, 45.

61. *La* fuga mundi *de los santos del desierto*

Para decirlo en pocas palabras, todos los santos, de los cuales no era digno el mundo, dejaron la tierra habitada y anduvieron errantes por desiertos, montes, grutas y agujeros, cubiertos con vestidos de piel de cabra, afligidos y maltratados, y huyendo de las malas costumbres de los hombres y de los negocios ajenos que tanto abundan en las ciudades[310]. No quisieron dejarse arrastrar por el ímpetu torrencial y violento de la fogosidad hacia la agitación indiscriminada de las multitudes, alegrándose de pasar la vida entre fieras y considerando menos grave el daño que pudiera originarse de vivir con ellas que el de estar con los hombres. Preferían huir de los hombres como enemigos y fiarse audazmente de las fieras como si de amigos se tratase; pues éstas, por una parte, no enseñan el mal y, por otra, admiran y veneran la virtud[311].

310. Compárese el elenco de los santos del AT en Hb 11, particularmente 11, 33-38: *Estos, por la fe, sometieron reinos, hicieron justicia, alcanzaron las promesas, cerraron la boca a los leones... apedreados, torturados, aserrados, muertos a espada; anduvieron errantes, cubiertos de pieles de ovejas y de cabras; faltos de todo; oprimidos y maltratados, ¡hombres de los que no era digno el mundo!, errantes por desiertos y montañas, por cavernas y antros de la tierra.*

311. Nilo nos deja aquí una radiografía cabal de esos monjes solitarios —eremitas o anacoretas— que no poseían siquiera una mala cabaña y andaban errantes por el desierto sin dejarse abordar por ningún hombre, aunque éste fuera otro solitario como él. Así, *apa* Pafnucio, quien, *movido a mayor perfección*, se internó en el yermo, donde *se entregaba incesantemente a la divina contemplación, huyendo de las miradas de los hombres y buscando los lugares más solitarios e inaccesibles*; tanto amaba la soledad, que *rarísimas veces se hacía encontradizo a los mismos anacoretas*; a lo que se creía, *gozaba diariamente de la compañía de los ángeles* (CASIANO, *Coll.* 3, 1).

Así, mientras que los hombres habían decretado eliminar a Daniel, los leones ni siquiera le tocaron; más aún, custodiaron al que por envidia había sido injustamente condenado[312]. Y mientras los hombres impedían la práctica de la justicia, los leones emitían el justo juicio sobre el injustamente condenado. La virtud del santo varón, que había provocado la envidia y la discordia de los hombres, fue objeto de respeto y de honor para las fieras, que carecen de la tendencia innata a mejorar.

62. *El asno liberado en el desierto de las pasiones*

Emulemos las virtudes de los santos y, liberándonos de la esclavitud de las cosas terrenas, consigamos la libertad, como el asno dejado libre por el Creador en el desierto que ya no tiene que oir la voz amenazante del arriero y puede reirse del tumulto de las ciudades[313].

Y si hasta el presente lo hemos preparado para llevar una pesada carga, subyugándolo a las malas pasiones, rompamos ahora los vínculos que le atenazan, aunque a ello se opongan los que no son sus dueños naturales, sino que han usurpado el dominio en virtud de la costumbre. Oigamos aquellas palabras: *El Señor los necesita*[314]. Si las oímos en su plenitud de significado, no sólo como voz y simple sonido, sino como mandato, le enviaremos

312. Cf. Dn 14, 23 ss.

313. Alusión a Jb 39, 5-8: *¿Quién dejó el onagro en libertad y soltó las amarras del asno salvaje? Yo le he dado el desierto por morada, por mansión la tierra salitrosa. Se ríe del tumulto de las ciudades, no oye los gritos del arriero; explora las montañas, pasto suyo, en busca de toda hierba verde.*

314. Mt 21, 3.

en seguida para que, adornado con la indumentaria apostólica, se convierta en vehículo del Verbo, o, liberado para el antiguo pasto del Verbo, busque todo el verdor que se halla tras él, es decir, que, siguiendo a los que se nutren de las palabras de la Sagrada Escritura, encuentre en ellos la guía para alcanzar la vida inefable, recogiendo los frutos con los que alimentarse y gozar por siempre[315].

Pero hemos de preguntarnos también en qué sentido se dice que el asno salvaje que Dios dejó libre en el desierto fue a buscar cuanto era verde, teniendo el páramo por habitáculo y las plantas salobres por tienda, porque los lugares desiertos y de aguas salobres no parecen aptos para el crecimiento de la hierba, a no ser que se diga que, expulsado el humor de las pasiones, el desierto de las mismas es idóneo para la búsqueda del sentido espiritual en las Sagradas Escrituras[316].

315. La tradición monástica, junto con la Sagrada Escritura, ha ocupado un lugar privilegiado en la doctrina de los maestros espirituales del monacato primitivo. Biblia y tradición se yuxtaponen a menudo como autoridades incontrovertibles. Así, en los *Praecepta et instituta* por los que se regían los monasterios pacomianos, la *enseñanza de las Escrituras* y las *reglas de los ancianos* formaban conjuntamente la norma a la que todos debían someterse (cf. BOON, p. 53 y 61). Es precisamente la tradición la que conserva las Escrituras incontaminadas de todo error y tergiversación. Sólo ella es guía segura en la interpretación, tanto teórica como práctica, de la palabra de Dios. De ahí que la vida de los *santos padres*, vida realmente *angélica*, deba ser norma de conducta para todos (cf. *Liber S. P. N. Orsinesii* 47: BOON, p. 140; CASIANO, *Coll.* 2, 11).

316. O con otras palabras: *A no ser que se diga que, para el que sabe buscar el sentido espiritual en las Sagradas Escrituras, el desierto indica la expulsión de los humores de las pasiones.*

63. *¡Dejemos ya los juegos de infancia!*

Abandonemos, pues, los asuntos terrenos y elevemos la mirada hacia los bienes del alma. ¿Hasta cuándo permaneceremos ligados a juegos de niños[317] sin asumir en absoluto pensamientos de adulto? ¿Hasta cuándo actuaremos con mayor debilidad que la de auténticos niños sin dejarnos guiar por ellos en el progreso que conduce a la mayoría de edad? Los niños, en efecto, a medida que crecen cambian también sus comportamientos pueriles y pierden con facilidad su pasión por las cosas materiales; pues, para ellos, nueces, dados y bolas son, seguramente, materia de la infancia y viven aficionados a estas cosas hasta que alcanzan la edad del pleno juicio. Hasta ese momento tienen en gran estima procurarse tales objetos de diversión, pero cuando crecen y se hacen hombres los desechan sustituyéndolos con gran interés por las cosas serias.

Nosotros, sin embargo, permanecemos instalados en la infancia y seguimos admirando cosas pueriles y dignas de desprecio, y no queremos ocuparnos de cosas más graves ni asumir el raciocinio que conviene a personas adultas. Dejando a un lado esto, nos divertimos con los asuntos terrenos como con nueces, suministrando motivos de burla a quienes valoran las cosas según su naturaleza. Porque, del mismo modo que es indecoroso ver a un hombre maduro sentado en el suelo dibujando sobre la tierra divertimentos infantiles, así también lo es, y mucho más indecoroso aún, ver a gente que trabajaba afano-

317. Cf. Ef 4, 14: *Para que no seamos ya niños, llevados a la deriva y zarandeados por cualquier viento de doctrina, a merced de la malicia humana y de la astucia que conduce engañosamente al error*; 1 Co 13, 11; Ga 4, 3; etc.

samente por alcanzar el gozo de los bienes eternos revolcada en el polvo de las cosas terrenas, deshonrando con una conducta indigna el mensaje de perfección profesado[318]. Causa de todo esto es, según parece, la idea de que nada vale más que lo que vemos, el no distinguir la excelencia de los bienes celestes de la vulgaridad de la vida presente y el estar sojuzgados por el resplandor de las cosas de este mundo, que parecen bienes y son estimados como tales, y tener el corazón apegado a ellas.

Pues siempre sucede que, en ausencia de los bienes superiores, se valoran más los inferiores, que reciben su condición de aquellos. Luego si tuviésemos una idea más elevada de los bienes futuros, no codiciaríamos con tanto empeño los presentes[319].

318. La profesión monástica supone la renuncia a los bienes de este mundo y el empeño por alcanzar los bienes eternos. Si estos dejan de ser estimados en lo que realmente valen, si pierden su valor a los ojos del profeso, se produce una involución que conduce sin remedio hacia comportamientos propios de la infancia espiritual. Ello provoca una sensación de ridículo semejante a la que se tiene al ver a un hombre adulto jugando como un niño. La causa de esta desviación radica, según Nilo, en un error de valoración, fruto, a su vez, de la fascinación y el engaño de los sentidos. Cf. *supra*, cc. 51-52.

319. Nilo considera que el mejor modo de combatir la codicia de los bienes presentes es fomentar la estima y el deseo de los bienes futuros. Este ha sido siempre uno de los grandes motivos de la pobreza voluntaria. El monje se hace pobre en bienes perecederos, porque corre tras los eternos. Tal opinión está muy próxima a la de su maestro, el Crisóstomo: *Esta es la raíz y fundamento de toda virtud. El que permanezca forastero en medio de las cosas de este mundo, llegará a ser ciudadano del cielo. Quien es extranjero aquí abajo, no pondrá su alegría en los bienes de este mundo, no tendrá ninguna preocupación por la casa que habita, ni por las riquezas, ni por los alimentos necesarios para la vida, ni por otras cosas parejas... Cristo nos manda decir en nuestras oraciones: «Venga a nosotros tu reino»; quiere que tengamos siempre en el corazón el deseo y el amor de ese día dichoso, y que teniéndolo siem-*

64. *Pobres para evitar el naufragio; desnudos para la lucha*

Comencemos, por tanto, a abandonar de una vez por todas los bienes presentes; despreciemos las posesiones y las riquezas y todo cuanto sumerge la razón en el fondo del mar; arrojemos la carga por la borda, para que la nave pueda salir un poco a flote[320]. Cuando nos sor-

pre ante nuestros ojos, ya ni siquiera detengamos nuestra mirada en las cosas presentes (*Hom. Ps.* 119, 2: PG 54, 332).

320. Son expresiones que invitan a la renuncia y a la pobreza. Ésta, junto con la castidad, ha sido, desde los orígenes, la característica fundamental del ascetismo monástico. Los primeros monjes comprendieron en seguida que la imitación de Jesús, que no tenía *dónde reclinar la cabeza*, exigía el desprendimiento efectivo de las cosas. Para ellos, vivir en pobreza significaba abrazar con alegría la humilde condición de quien tiene lo estrictamente necesario para comer, vestir y guarecerse de las inclemencias del tiempo, excluyendo todo tipo de lujo y comodidad y aceptando las privaciones propias de este estado. Evagrio lo describe con soberana simplicidad: no tener absolutamente nada, *salvo la capa, la túnica, el libro [=la Biblia] y la celda* (*De ieiunio*: J. MUYLDERMANS, *Evagriana Syriaca*, p. 151). Tal era el ideal. Sin embargo, el solitario tenía que preocuparse de su propio sustento, cuidado del que estaba exento el cenobita. De ahí que, a juicio de Casiano, sólo éste pueda practicar plenamente la *actemosyne*, esto es, *la desnudez de todas las cosas* (*Coll.* 18, 7). Nilo considera que el monacato está al borde del naufragio debido al peso de sus muchas propiedades (cf. *De vol. paup.*); por eso urge el desprendimiento de todas ellas como último recurso para salvar el barco y, con él, a la tripulación. Pero esta voz no es la única en denunciar tal situación. De San Teodoro, tercer sucesor de Pacomio en el régimen de la *koinonía*, se cuenta: *Cuando comprobó que, so pretexto de su alimentación y de sus necesidades materiales, los monasterios se enriquecían con numerosos campos, ganado, barcas y, en una palabra, con cuantiosos bienes, se afligió sobremanera, porque comprendía que los pies de muchos se habían deslizado fuera del camino recto a causa de los bienes y de los vanos cuidados de este mundo...* (*Vies coptes*, p. 21; cit. en G. M. COLOMBÁS, *El monacato primitivo* II, 221).

prenda la tempestad, desprendámonos también de las numerosas vasijas, para que la mente que gobierna la nave y los pensamientos que navegan con ella logren salvarse[321].

De hecho, cuando los navegantes se ven sorprendidos por una tempestad, despreciando sus mercancías, arrojan con sus propias manos la carga al mar, porque consideran que la vida es más importante que las posesiones, y para que la nave, debido a la sobrecarga, no corra peligro de hundimiento, la aligeran de muchas cosas que antes tenían en gran estima echándolas también por la borda al fondo del mar. Si ellos hacen esto, ¿por qué nosotros, en razón de la vida superior[322], no despreciamos todo aquello que empuja al alma al abismo? ¿Por qué el temor de Dios no puede lo que el temor del mar? Ellos, que aman apasionadamente la vida presente, no consideran gran pérdida la de las mercancías que transportan; nosotros, en cambio, que decimos luchar por la vida eterna, no sólo no despreciamos lo fortuito, sino que preferimos perecer con la carga antes que salvarnos perdiendo esas cosas.

321. La expresión ὁ κυβερνήτης νοῦς (la mente que gobierna la nave) alude a la función de gobierno que desempeña el intelecto en cuanto *hegemonikón* o parte dominante del compuesto humano. Se trata de un concepto que está muy presente en toda la filosofía y teología del helenismo pagano y cristiano (cf. CLEMENTE DE A., *Strom.* VI, 16).

322. Nilo invoca como razón del desprendimiento exigido la consecución de la *vida eterna*; por tanto, un motivo de signo escatológico; lo que está en juego es nada más y nada menos que la misma salvación de cuantos navegan en este barco que corre serio peligro de hundimiento.

Despojémonos, pues, de todo, os lo ruego; porque el enemigo está desnudo[323]. ¿Acaso los gladiadores combaten vestidos? No. La norma atlética les manda desnudos al estadio y, ya haga frío o calor, entran así, después de haber dejado fuera los vestidos. Y si uno se negase a quitárselos, renunciaría también a la lucha. Nosotros, por el contrario, llamados a combatir, y contra adversarios mucho más veloces que los que luchan sensiblemente en la arena, no sólo no nos despojamos de nuestros vestidos, sino que nos aplicamos a la lucha llevando sobre los hombros gran cantidad de fardos y ofreciendo a nuestros adversarios innumerables presas contra nosotros mismos.

65. *La desnudez exigida al atleta*

Porque ¿cómo podrá combatir contra los espíritus de la maldad el que lucha por las riquezas? Fácilmente se verá golpeado desde todas partes. ¿Cómo podrá combatir contra el espíritu de avaricia el que está asediado por las riquezas? ¿Y de qué manera podrá correr contra los demonios desnudos de toda solicitud el que está envuelto en infinidad de preocupaciones?[324]. La Sagrada Escritura

323. El *enemigo* es siempre el diablo (cf. *infra*, c. 66) que, por ser de naturaleza angélica, carece de necesidades materiales y, por tanto, de las solicitudes que tales materias provocan en el hombre. Por eso se dice de él que está *desnudo* para el combate. Ello nos obliga a tener que despojarnos de los vestidos, es decir, de las cosas terrenas y de las preocupaciones que tales cosas generan, si queremos luchar contra él en igualdad de condiciones y aspiramos a lograr la victoria. Cf. *infra*, c. 65.

324. Nilo parece compartir la doctrina evagriana que ve una correspondencia entre los ocho vicios capitales (=ocho malos pensamientos) y los demonios que los inspiran. Para Evagrio, el conocimiento de la psicología humana permite discernir los diversos tipos

dice, en efecto: *Aquel día huirá el que esté desnudo*[325]. Y no está desnudo el que se viste de la solicitud por las cosas de este mundo como con jirones tejidos por diferentes sitios; no está desnudo el que en la carrera es estorbado por múltiples pensamientos de dinero y de bienes materiales; porque el que está desnudo difícilmente se deja coger, más aún, es inexpugnable a los que le tienden trampas[326].

Si el gran José hubiese estado desnudo, la egipcia no habría encontrado por dónde agarrarlo; pues la palabra divina dice que le tomó por los vestidos cuando le

de demonios y hacer una clasificación de los mismos. Unos presiden las pasiones del cuerpo; otros, las del alma (*Prak.* I, 25). De estos, están los que luchan contra la mente y los que lo hacen contra la voluntad (*Cent.* I, 53). Algunos son adversarios de la πραχτική; otros de la θεωρία. Los que se oponen a aquélla son ocho y coinciden con los ocho pecados capitales: gula, fornicación, avaricia, tristeza, cólera, acedía, vanagloria y orgullo (*Antirrh.* I-VIII). Cada uno tiene su propia personalidad. Unos son más ligeros o más asiduos que otros (*Prak.* II, 43). El demonio de la fornicación, por ejemplo, es muy rápido, tanto que sobrepasa la velocidad del entendimiento (*Prak.* I, 32). Sus ataques no se producen al mismo tiempo, puesto que algunos —como la vanagloria y la fornicación— son incompatibles, pero sí sucesivamente (*Prak.* II, 58) y conforme a un orden riguroso: los últimos siempre son peores que los primeros (*Prak.* I, 59). A los asaltos de los demonios de la cólera y la fornicación sigue el de la acedía. Vencido éste, le sobreviene al alma una paz inalterable (*Antirrh.* VI, 21).

325. Cf. Am 2, 16. Nilo sigue a la letra la ver. de los LXX.

326. *Estar desnudo* es, para Nilo, haber adquirido la indiferencia evangélica por las cosas relativas al vestido, al alimento, a la vivienda, que suelen ser motivo de preocupación para los hombres de este mundo. Se trata de lo que en el lenguaje ascético se ha llamado *amerimnía* o estado de indiferencia por las cosas terrenas. Sin esta *desnudez de toda solicitud* sería imposible la paz interior (cf. J. CLÍMACO, *Scala*, 27: PG 88, 1109 B). Pero el que la logra se hace *inexpugnable* a los ataques del enemigo.

dijo: *Acuéstate conmigo*[327]. Los vestidos son las cosas corpóreas, de las cuales procede el placer que nos domina y esclaviza y de las que debe deshacerse el que disputa su posesión en pugna con el que se las quiere arrebatar.

Así, el atleta de la castidad, cuando se vio arrastrado violentamente al placer de la cópula y de la unión carnal por el vestido con el que debía cubrir su desnudez, comprendió que, para huir de la señora que tenía el poder de retenerlo y obligarlo, le convenía más permanecer desnudo. Por eso, abandonando los vestidos, huyó y salió afuera, andando desnudo como en el paraíso por causa de la virtud y a imitación del protoplasto que, habiendo recibido de Dios el don extraordinario de la desnudez[328], lo mantuvo hasta que le llegó el tiempo de tener que vestirse debido a la desobediencia. En efecto, mientras combatió contra los adversarios que le aconsejaban desobedecer el mandato de Dios estuvo desnudo como un atleta en la arena; pero se vistió justamente cuando, derrotado y puesto fuera de combate, depuso su desnudez con el hábito atlético.

327. Gn 39, 7. Nilo = LXX.

328. Adán estuvo desnudo (cf. Gn 2, 25) hasta que pecó y Dios le vistió con una túnica de piel (Gn 3, 21). Se trataba de una desnudez no vergonzante (Gn 2, 25) y, por tanto, virtuosa. De ahí que nuestro asceta piense en ella como un *don extraordinario* de Dios. La desnudez paradisíaca equivale a la pobreza evangélica, sin la cual es imposible triunfar sobre un adversario que —por carecer de cuerpo terreno— combate desnudo de toda solicitud corporal. Fue su caída en la desobediencia la que le hizo perder la inocencia primera (la desnudez virtuosa), viéndose obligado a cubrirse con las pieles de las solicitudes terrenas. El *atleta de la castidad* (el asceta), que se halla en tal situación de destierro y servidumbre, debe hacer todo lo posible por recuperar la desnudez perdida, esto es, la pobreza, la *amerimnía* y la libertad propias del estado paradisíaco. Sólo a partir de aquí podrá luchar contra el enemigo con garantías de éxito.

66. *La unción que hace libres*

Por eso, el autor de los Proverbios dice al que unge al luchador: *Quítale la indumentaria, pues ha salido ya*[329]. Porque, mientras está fuera del estadio, justo es que use los vestidos, como hacen también los que no tienen que luchar, ocultando así bajo la vestimenta su fuerza para la pelea; pero, cuando sale para el combate, se le despoja del manto, pues debe luchar desnudo, y no sólo desnudo, sino también untado. Porque si la desnudez convierte al luchador en inaferrable para el adversario, el aceite hace que, apresado el luchador, pueda huir fácilmente de su contrincante. Por eso los contendientes procuran esparcir tierra sobre los adversarios para poder agarrar sus cuerpos resbaladizos por el aceite, una vez que el polvo los ha secado y vuelto ásperos.

Lo que allí es el polvo, son los negocios mundanos en nuestra lucha espiritual; y lo que allí es el aceite, es aquí la ausencia de preocupaciones[330]. Y como el untado de aceite se libera con facilidad de lo que ellos llaman vínculos, pero si se seca con el polvo difícilmente escapa de las manos del adversario, así también aquí el que está libre de toda solicitud es inaferrable para el diablo, pero el que se deja envolver por las preocupaciones de la vida como por cierto polvo que vuelve áspera la tersura de la solicitud de la mente, difícilmente escapa de las manos de aquel.

329. Cf. Pr 20, 16; 27, 13: *Toma su vestido, pues salió fiador de otro; tómale prenda por los extraños.*

330. El *aceite* con que se unge el atleta se hace coincidir con la *amerimnía* o indiferencia (virtuosa) frente a las cosas terrenas. El diablo no podrá recurrir ya a tales cosas para someter la voluntad del asceta, que se halla libre de toda solicitud, y éste estará más cerca de lograr la victoria definitiva.

67. *El lirio en medio de las espinas*

Propio del alma perfecta es estar libre de preocupaciones; distintivo del alma impía, en cambio, estar atribulada por las solicitudes del mundo. Pues del alma perfecta se dice que es lirio en medio de espinas[331]. Esto la revela como la que vive libre de afanes en medio de gentes llenas de preocupaciones.

El lirio del evangelio simboliza también al alma libre de afanes, porque ni trabaja —dice—, ni hila y, sin embargo, está revestido de una gloria mayor que la de Salomón[332]. Mas de los que viven agobiados por las cosas del cuerpo, dice la Escritura: *La vida del impío está toda ella envuelta en solicitudes*[333]. Porque impío es aplicarse toda la vida al cuidado de las cosas corpóreas, sin mostrar ningún interés por las realidades futuras; gastar todo nuestro tiempo en el cuerpo, aunque no necesite de muchas atenciones, y no dar siquiera un poco del mismo al alma, que tanto tiempo requiere para su progreso, tanto que no le basta la vida entera para el logro de la perfección. Y si nos parece que nos concede algo, indolente y descuidadamente se lo ofrecemos, dejándonos engañar por la apariencia de las cosas visibles y sufriendo la suerte de aquellos que, para su desgracia, se dejan enredar por mujerzuelas realmente repelentes que, faltas de auténtica belleza, inventan una belleza falsa con el fin de tender lazos a los que las miran, procurando ocultar su deformidad con las argucias del maquillaje. Porque, una vez

331. Cf. Ct 2, 2: *Como el lirio entre los cardos, así mi amada entre las mozas.*

332. Cf. Mt 6, 28-29.

333. La cita del Migne (Pr 11, 28) está equivocada.

sometidos a la vanidad de las cosas presentes y engañados por la pasión, nos incapacitamos para ver la fealdad de la materia.

68. *La necesidad es la medida del tener*

Por todo esto, no nos contentamos con lo necesario, sino que, llegados a la saciedad, que es detrimento de la vida, nos rodeamos de posesiones de todo género sin caer en la cuenta de que la medida del tener es la necesidad del cuerpo y de que cuanto excede esto ya no es necesidad, sino desorden. Pues del mismo modo que una túnica hecha a medida es para el cuerpo no sólo útil, sino también hermosa, pero la que rebosa por todas partes, se enreda a los pies y es arrastrada indecorosamente por el suelo se convierte en un estorbo para cualquier actividad, así también la posesión que excede a la necesidad corporal es impedimento para la virtud y, por ello, algo muy digno de condena por parte de quienes pueden inquirir la naturaleza de las cosas[334].

En consecuencia, no debemos juntarnos con los que se dejan engañar por las realidades sensibles, ni seguir de manera irreflexiva a los que, por no prestar atención a las realidades inteligibles, andan tras las cosas terrenas; esto sería como recurrir a los ciegos para que juzguen de los colores o servirse de los sordos como jueces de los sonidos musicales: unos y otros carecen de medios para juzgar lo que está en discusión. Tampoco debe-

334. Para Nilo, dar al cuerpo más de lo que necesita es un *desorden* porque va contra el orden de la naturaleza y se convierte en impedimento para el ejercicio de la virtud o la práctica del bien. El desorden es nocivo tanto para el cuerpo como para el alma.

mos darles fe como si hubiesen elegido el placer de las cosas presentes en conformidad con la razón, porque son ciegos que, privados de la capacidad racional, carecen de los instrumentos más necesarios para el juicio, dado que discernir entre lo laudable y lo indiferente es algo innato.

69. *La razón, medida de la necesidad*

Uno de estos ciegos fue Akán, hijo de Carmí, que confesó a Josué haber escondido bajo tierra en la tienda de su vida las cosas que había robado y haber soterrado la plata debajo de estas cosas[335]. Así, considerando superiores los objetos variopintos y brillantes de la materia, sepultó la razón debajo de ellos, dejándose engañar y cediendo como un animal irracional a las vanas imágenes que lo seducían, puesto que había destronado a la razón degradándola de su solio real y colocándola al nivel de los súbditos o, más bien, en el banco de los acusados.

Si aquélla hubiese permanecido asida a su propia dignidad y se le hubiese confiado el juicio de las cosas aparentes, habría emitido una justa y recta sentencia, condenando el impulso que se precipitaba en el engaño.

Es bueno, por tanto, mantenerse dentro de los límites de la necesidad y esforzarse con todo empeño por no sobrepasarlos. Pues, si uno se deja llevar un poco por el deseo de los placeres de la vida, ya no hay manera de detener el impulso primero, porque no existe límite para lo que excede la necesidad: el ardor es realmente ilimitado y la vanidad infinita, como llama que alimenta el de-

335. Cf. Jos 7, 18 ss.

seo cuando se le agrega el pasto, acrecentando cada vez más la fatiga que estas cosas conllevan[336].

70. *El imperceptible tránsito hacia lo superfluo*

En efecto, cuando los que sobrepasaron una vez los límites de la necesidad natural comienzan a avanzar por el camino de la vida material, quieren añadir al pan un dulce condumio y al agua un vino, primero ordinario y después más exquisito; no soportan andar con vestidos usuales, sino que, primero, se los compran de lana, y de la más esplendorosa, escogiendo la misma flor de la lana, depués pasan a los tejidos de lino y lana con artificio; finalmente, se procuran vestidos de seda, primero simples y después recamados con escenas de guerra, figuras de animales e historias de diverso género; se forjan vasos de plata e incrustados de oro no sólo para el servicio de los banquetes, sino también para uso de los animales y para ponerlos sin reparar en el número junto a los divanes.

¿Qué necesidad hay de seguir hablando de su intempestiva ambición? La ponen de manifiesto hasta en los usos más despreciables, pues juzgan indigno de su condición fabricar los recipientes destinados a los excrementos del cuerpo con otra materia que no sea la plata, usándola también para este servicio[337]. El placer se ex-

336. Nilo quiere poder de relieve la condición ilimitada de este impulso desordenado —por haber sobrepasado las exigencias de la necesidad natural— a poseer y a disfrutar de las cosas de este mundo. Se trata de un deseo insaciable y, por tanto, sin límites. Tal es la codicia, que se refugia tras el placer y la vanidad, ambos pozos sin fondo o impulsos sin término. La minuciosa descripción que ofrece en el capítulo siguiente (70) es sumamente ilustrativa.

337. Motivo recurrente en la literatura crítica antigua con relación a los ricos, especialmente a los aristócratas de condición servil.

tiende, pues, hasta el extremo de dignificar con ostentación material las acciones más bajas. Pero esto de poseer lo superfluo va contra la naturaleza.

71. *El deber de vivir según la naturaleza*

Vivir conforme a la naturaleza es, en efecto, el mandato que nos dio el Creador tanto a nosotros como a los animales. Porque dijo Dios al hombre: *He aquí que os he dado toda hierba del campo; será alimento para vosotros y para las fieras*[338].

Habiendo recibido, pues, el alimento en común con los animales, ¿cómo no juzgar con justicia más irracionales que ellos a quienes lo pervierten con invenciones perniciosas?[339]. Mientras las fieras se mantienen dentro de los límites de la naturaleza sin sobrepasar ni un ápice lo dispuesto por Dios, los hombres, por él honrados con la inteligencia, nos hemos apartado totalmente de su legislación originaria. Pues ¿qué refinada glotonería hay en-

338. Cf. Gn 1, 29-30. Nilo hace un resumen de los vv. 29 y 30. *Vivir conforme a la naturaleza* es la norma principal de la ética estoica (cf. SÉNECA, *Ep.* 41, 8), cuya filosofía identifica la naturaleza con la razón divina que impregna el mundo y con el mismo Dios (cf. SÉNECA, *Benef.* IV, 7; SVF II, 1024, p. 305). Nuestro asceta recoge el axioma ético del estoicismo, pero intenta fundarlo en la Sagrada Escritura. De ahí que recurra al *Génesis* para probar que semejante norma corresponde a un mandato del Creador. Ya Tertuliano consideraba que la ley natural es vinculante por tener a Dios como autor (*Virg. vell.* 11, 6; *De cor.* 5, 1). Cf. SPANNEUT, *Les normes morales du Stoicisme chez les Pères de l'Eglise*, en Studia Moralia 19 (1981) 153-175.

339. Ya para los estoicos el placer no era sino la exaltación irracional de los apetitos que prevalecen sobre la norma de la razón (cf. SVF III, 400, p. 98).

tre los animales? ¡Cuántas son, en cambio, las técnicas de panaderos y cocineros para servir a los placeres del vientre miserable! ¿Cuando aquellos comen hierba, no gustan acaso de la primitiva frugalidad, contentos con lo que encuentran, teniendo por bebida el agua de las fuentes y ésta tal vez en contadas ocasiones?

Por eso reducen los placeres sexuales, no dando incentivo a los apetitos con ningún alimento pingue, ni fijándose nunca en lo que distingue al macho de la hembra. Sienten, efectivamente, esta diferencia una sola vez al año, cuando la ley de la naturaleza les descubre la vía de la cópula para que se produzca la fecundación del semejante y no se extinga la especie; pero, fuera de ese tiempo, son tan extraños el uno al otro que se olvidan totalmente del estímulo que provocó su unión. En los hombres, por el contrario, el deseo insaciable de los placeres venéreos, que brota de la suntuosidad de los alimentos, disemina locas apetencias sin conceder tiempo de tregua a la pasión[340].

72. *La caída de los victoriosos*

Puesto que tanto es el daño que deriva de la posesión, siendo ésta la causa maligna que suministra estímulos a todas las pasiones, eliminemos la causa misma, si tenemos realmente a la vista la salud del alma. Curemos la pasión de la avaricia con la pobreza[341]. Huyamos del

340. Nilo vuelve a acentuar la conexión existente entre la gula y la lujuria: la primera lleva a la segunda; aquélla está en la raíz de ésta. Cf. *supra*, cc. 56-58.

341. Aquí es la avaricia (o codicia) la que se coloca en el origen de todos los males, puesto que ella, con su afán ilimitado de posesión, suministra estímulos a todas las pasiones. A la avaricia se opone la

bullicio de los hombres vanos abrazando la soledad, pues la convivencia con los más frívolos es dañina y destructiva para el que vive en paz[342]. Porque como los que viven en una atmósfera apestada enferman sin remedio, así los que conviven con cualquier tipo de personas se contagian de su malicia.

Pues, ¿qué pueden tener ya en común con el mundo los que han renunciado a él? Está escrito, en efecto: *Nadie, prestando el servicio militar, se enreda con los negocios de la vida si quiere complacer al que lo alistó*[343]; porque la dedicación a los negocios impide la práctica militar. ¿Cómo podremos resistir, luchando contra expertos de guerra, si antes no nos hemos ejercitado? Si hay que decir la verdad, combatimos tan desganados y tan sin energías que no podemos hacer frente al enemigo ni siquiera cuando se encuentra caído, y estando nosotros en pie acabamos siendo víctimas de las acechanzas del que yace por tierra.

Tal es la desgracia que sufren en las guerras los que, empujados por la avaricia, despojan a los muertos, siendo muchas veces asesinados después de la victoria por los que yacen en tierra y muriendo miserablemente, tras haber conquistado los trofeos, a causa de la torpe ganancia. Esto mismo lo padecemos nosotros ahora, al acercarnos al enemigo caído y moribundo.

pobreza. Por eso no hay mejor modo de curar ese vicio que con esta virtud que consiste en contentarse con lo estrictamente necesario para vivir, a imitación de Cristo, pobre y humilde, estimando más los bienes de arriba que los de la tierra, en perfecta libertad de espíritu y por razones de caridad. Tales son los motivos más señalados de la pobreza monástica. Cf. G. M. COLOMBÁS, *El monacato primitivo* II, 223-225.

342. Es decir, en estado de *hesychía*.

343. 2 Tm 2, 4.

Aquellos, ansiosos de riquezas, se pusieron a rebuscar en los cuerpos de los muertos, y muchas veces, al acercarse y despojar de sus vestidos a alguno de los que estaban aún con vida, recibieron por sorpresa un golpe mortal y cayeron, echando a perder de la manera más absurda la gloria de la victoria. Así también nosotros, después de haber combatido al Bárbaro mediante la virginidad y la continencia[344], y cuando tenemos la impre-

344. La voz ἐγκρατεία no tiene, en los idiomas modernos, un término equivalente que agote todo su significado. El Lampe propone tres acepciones: *templanza, continencia* y *abstinencia*, a las que podrían añadirse *autodominio* y *castidad* (cf. M. VILLER, *Aux sources de la spiritualité de S. Maxime*, en RAM 11 (1930) 173-174). Los padres del monacato la consideran a veces fundamento de toda virtud. *Quien se contiene* —escribía San Basilio— *respecto al deseo de honores, es humilde; quien se domina con respecto a las riquezas, es pobre en el espíritu querido por el Evangelio; quien modera su indignación y cólera, es manso. La perfecta* egcrateia *fija una medida a la lengua, un límite a los ojos y un freno a los oídos* (*Reg. fusius*, 16, 3). En este sentido, la *egcrateia* viene a ser *el desarrollo y la consumación de la renuncia* (DIADOCO, *Cap. centum*, 42) y, más en concreto, *la madre de la castidad* (*Reg. fusius*, 18). Ésta fue una de las principales preocupaciones morales tanto de anacoretas como de cenobitas. Para ellos no había demonio tan poderoso y tenaz como el de la lujuria. Casiano llega a decir incluso que la completa liberación de los *vicios de la carne* es un favor excepcional que Dios concede a quien le place (*Coll.* 12, 4, 13 y 15-16). Pero cuando el hombre, luchando contra el espíritu de la fornicación, consigue este favor, supera a los mismos ángeles que lo poseen sin esfuerzo por su parte (cf. SAN EFRÉN, *De virg.* 15, 4). Y puesto que el vicio de la lujuria es doble —corporal y psíquico—, doble ha de ser también el modo de atajarlo: con medios espirituales como la oración, la meditación de las Escrituras, la guarda del corazón y la mansedumbre, y con medios corporales como ayunos, abstinencias, vigilias y penitencias. Obtenida la virtud de la castidad, Nilo considera, sin embargo, que no hay que bajar la guardia. El demonio, ya moribundo, puede rehacerse para asestar un golpe mortal a los que se le acercan con ánimo de encontrar entre sus pertenencias algo que les pueda ser útil o atraídos por algunas de sus posesiones. Es entonces cuando en-

sión de que ya lo hemos vencido, enamorados de las vestiduras que lo envuelven y que tan honorables parecen a los hombres, a saber, riquezas, poder, salud y gloria, nos acercamos a él, deseosos de hacernos con alguna de sus posesiones, procurándonos de este modo la muerte al ofrecernos a nosotros mismos como víctimas de degüello.

73. *La avaricia, causa de ruina para la virginidad*

De la misma manera perecieron las cinco vírgenes, después de haber vencido al enemigo por medio de la virginidad y la continencia[345]; pero, debido a la dureza de corazón que engendra la avaricia, se arrojaron a sí mismas sobre la espada del que, por estar caído en tierra, no podía matarlas a ellas que permanecían erguidas.

No deseemos, por tanto, nada de lo que al diablo concierne, para que con las cosas que le pertenecen no perdamos también el alma. Él, en efecto, sigue provocando y excitando a todos, particularmente a los que se dejan persuadir, hacia esas mismas cosas.

Pues, si llegó a tentar al mismo Señor, diciendo: *Todo esto te daré si te postras y me adoras*[346], e intentó seducir con bienes terrenos de aparente esplendor al que no tenía necesidad de ellos, ¿cómo no va a creer que puede engañar a hombres que, por ser proclives al deleite de las cosas sensibles, son fáciles de capturar?

tra en liza el demonio de la avaricia y los que parecían victoriosos por haber sometido la pasión de la lujuria pueden caer víctimas de su temeridad y descuido.

345. Cf. Mt 25, 1-13.

346. Mt 4, 9.

Ejercitemos la mente en la piedad[347], enderezando convenientemente el ejercicio del cuerpo; porque la gimnasia corporal, que se asemeja a las disciplinas propias de niños, es de poca utilidad; en cambio, la piedad es muy útil, puesto que provee de una buena complexión al alma de los que aman la victoria contra las pasiones enemigas[348].

74. *El alma menstruada*

Pues, como a los atletas de la primera edad, que todavía realizan ejercicios infantiles, les es muy útil ejercitar el cuerpo y mover continuamente sus miembros, mientras que a los atletas de edad madura les conviene más procurarse el vigor apto para la lucha y ungirse para los certámenes sagrados, así también a los principiantes en la vida de piedad les es muy provechoso impedir las actividades de las pasiones, porque siempre es de desear que los enardecidos por los placeres con los que se han alimentado y los impulsados, en general, involuntariamente hacia los vicios que introduce la costumbre dominen las pasiones. Pero los que ya han superado la fase de la virtud práctica, ocupándose ahora de las actividades relativas a la contemplación[349], deben custodiar con el máxi-

347. Se entiende: *en ejercicios de piedad* (culto divino, oración personal, meditación, silencio, penitencias, obras de misericordia, limosna, etc.).

348. Si la gimnasia tiene como objetivo el robustecimiento del cuerpo, la *piedad* (con su ascética) persigue el fortalecimiento del alma que es con mucho más provechoso, puesto que el alma es, a juicio del abad de Ancira, superior al cuerpo.

349. Nilo parece compartir la doctrina de los que (como Evagrio) piensan que la *virtud práctica* (o ascesis) es una fase a superar en la vida del que aspira a la perfección. El objetivo de éste es la *theoría* o

mo interés el pensamiento, de modo que no se dejen mover inadvertidamente y se precipiten hacia alguna imperfección o torpeza[350].

contemplación —primero natural (*physikê*) y después sobrenatural o *teológica*. A ella debe consagrarse el asceta que ya ha logrado someter sus pasiones al imperio de la razón. Pero ¿en qué consiste semejante ocupación típicamente monástica? Para los padres del yermo, la contemplación no era sino la mirada humilde y amante que el solitario fijaba en su Dios mientras sus manos trabajaban incesantemente fabricando cestas y esteras en la paz de la celda (cf. *Apopht., Teonas* 1). Esta mística contemplativa conoció dos manifestaciones principales: la *diorática* o iluminación divina que permite penetrar en los misterios de Dios e incluye la *diácrisis*, y la *mneme Theoú* (*memoria Dei*) o recuerdo permanente de Dios (cf. NILO, *Ep.* 1, 239). Todas las renuncias y actividades del monje debían estar orientadas a mantener *el recuerdo de Dios*. A este propósito escribía Evagrio: *Lo que hace subsistir el recuerdo de Dios en el alma es el estar libre de vicios, el perseverar en la lectura, el oficio y las oraciones incesantes noche y día; el vivir en el extranjero, lejos de tus conocidos; el desprendimiento del cuerpo y de las pasiones, de manera que nada poseas sino la celda, el manto, la túnica y el Evangelio* (*De ieiunio* 11: ed. J. MUYLDERMANS, pp. 157-158). Luego no hay contemplación sin oración, sin desprendimiento, sin desnudez, sin Evangelio. Cuando Nilo habla de *actividades relativas a la contemplación* parece estar pensando en la oración incesante, en el oficio canónico, compuesto preferentemente de salmos y lecturas intercaladas por silencios meditativos, en las inefables efusiones del corazón abierto a Dios (cf. *De vol. paup.* 27), en la *lectio divina* o *meditatio* (rumia) de los textos sagrados, intentando descubrir el sentido espiritual de la palabra divinamente inspirada, etc. Cf. G. M. COLOMBÁS, *El monacato primitivo* II, 315-376.

350. Se trata de lo que los padres del monacato llaman *nepsis* o *guarda del corazón*: *Después de renunciar a todo lo que poseemos y abandonar el mundo para retirarnos a la soledad, es preciso guardar nuestro corazón con toda vigilancia para no perder el continuo pensamiento de Dios y no manchar con vanas imaginaciones el recuerdo de sus maravillas... Es así como nos será posible obtener el amor de Dios* (BASILIO, *Reg. fusius*, 5, 2).

Los primeros han de cuidarse de moderar los movimientos del cuerpo; los segundos, de educar los impulsos del alma, moviéndose con regularidad hacia la sola vida filosófica, para que ninguna imaginación mundana separe a la inteligencia de los pensamientos más divinos. Es preciso, en efecto, que la entera aspiración del hombre piadoso se concentre de tal manera en su objetivo que las propias pasiones no encuentren tiempo en absoluto para activar pensamientos misántropos[351]. Pues si cada una de las pasiones, cuando bulle en el que ha implantado su dominio, mantiene encadenada la mente, ¿por qué el celo de la virtud no ha de poder conquistar también el pensamiento libre de las restantes pasiones? ¿Qué sensación de los objetos externos podrá tener, en efecto, el irascible que lucha mentalmente contra la imagen del que se aflige a sí mismo? ¿Y qué otra sensación podrá tener el que desea ardientemente las riquezas cuando, encadenado por la imaginación, fija los ojos en los bienes materiales que puede procurarse?

El disoluto, estando en compañía de algunos, muchas veces entorna los órganos de los sentidos y, asiendo el rostro de la persona deseada, se entrega a él, olvidado de los presentes, y permanece inmóvil y mudo como una columna, sin darse cuenta de nada de lo que tiene ante sus ojos o de lo que se habla a su alrededor, puesto que se halla totalmente ensimismado y poseído por la imaginación.

Probablemente de esta alma diga la Escritura que se encuentra en período de menstruación[352], cuando, aleján-

351. La concentración del alma en Dios o *memoria Dei* tiene también, para Nilo, un efecto disuasivo: impide el paso a las pasiones que quieren llegar al pensamiento. Por eso —decía el de Nacianzo— *hay que acordarse de Dios más que de respirar* (*Orat.* 37, 4).

352. Cf. Lv 15, 25.

dose de sus sensaciones, viene a reducir su propia actividad, sin lograr percibir absolutamente nada del mundo exterior por causa de la torpe fantasía que la domina.

75. *La fuerza del amor a la verdadera filosofía*

¡Pero si hechos como estos subyugan así el pensamiento por una pasión amorosa y vuelven inoperantes los sentidos, cuánto más el amor de la filosofía hará separarse de las cosas sensibles y de los mismos sentidos a la mente, arrebatándola hacia lo alto y aplicándola a la contemplación de las realidades espirituales! Pues como el que sufre heridas y quemaduras pierde capacidad receptiva para los malos pensamientos por estar dominado por el dolor, así el que es víctima de pensamientos apasionados se vuelve incapaz de rechazar la pasión que ocupa su mente, afectándola por entero con su propia cualidad; porque el placer no admite el esfuerzo, ni la alegría el sufrimiento, ni el gozo la tristeza. Por otra parte, tampoco el esfuerzo, cuando domina, acepta el placer; ni cuando impera la aflicción se le adjunta la alegría; ni la tristeza está mezclada con el gozo. Las pasiones contrarias entre sí no pueden combinarse unas con otras; y no pueden convenir nunca en lo mismo, ni llegar a una armoniosa y amigable comunión, puesto que son enemigas y adversarias irreconciliables por naturaleza[353].

353. Cuando Nilo habla de *pasiones* suele referirse a las malas pasiones o pasiones desordenadas; pero también admite el concepto positivo de pasión, puesto que advierte que hay pasiones *contrarias* entre sí. A las malas pasiones se oponen las buenas, es decir, las que tienden a la Belleza, a la Bondad y al Bien. Unas y otras se repelen mutuamente, pues son irreconciliables por naturaleza.

Por tanto, que la pureza de la virtud no sea envilecida por el pensamiento de las cosas terrenas, ni la nitidez de la contemplación se vea turbada por las solicitudes corporales, para que la imagen de la filosofía verdadera, resplandeciendo con belleza propia, no sea ultrajada más por los arrogantes, ni se convierta en objeto de burla a causa de la impericia de los que la representan en la vida, sino que sea alabada, si no por parte de los hombres, sí por parte de las potestades celestes o del mismo Cristo Señor, del cual también los santos buscaban alabanza. Así el gran David que, habiendo despreciado la gloria humana, pide a Dios su palabra benévola en estos términos: *De ti, mi alabanza*[354], y más adelante: *Mi alma se gloriará en el Señor*[355]. Porque muchas veces los hombres, por envidia del bien, nos desacreditarán con calumnias, pero la suprema Corte del cielo juzga los asuntos con rectitud y distribuye sus decisiones según la verdad de los hechos.

Obremos, pues, conforme a nuestro deber de complacer al tribunal celeste con el encanto de las obras. Los hombres, que carecen de facultad tanto para recompensar a los que vivieron bien como para castigar a los demás, podrán denigrar por envidia o simpatía nuestras acciones virtuosas, lanzando acusaciones calumniosas contra nuestra vida, aprobada no sólo por Dios, sino también por los hombres; pero la recompensa de los bienes eternos para los que hayan vivido rectamente llegará en el tiempo de la retribución universal, no según la opinión de los hombres, sino según la verdad de los que así vivieron.

354. Sal 22 (21), 26. Nilo = LXX.
355. Sal 34 (33), 3. Nilo: ἐπαινεθήσεται. LXX: ἐπαινεσθήσεται.

De tales bienes nos sea concedido gozar a todos nosotros por gracia y misericordia de nuestro Señor Jesucristo, con el cual damos gloria al Padre y al Espíritu Santo, ahora y siempre y por los infinitos y eternos siglos de los siglos. Amén.

ÍNDICES

ÍNDICE BÍBLICO

Génesis

1, 29: 102.
1, 29-30: 216.
2, 25: 210.
3, 14: 192, 197.
3, 15: 160.
3, 21: 115, 210.
4, 2: 126.
4, 8 ss.: 177.
13, 1ss.: 157.
14: 186.
15, 18-21: 159.
18, 8-9: 113.
19, 15ss.: 178.
19, 26: 188.
24, 2: 196.
29, 16ss.: 150.
31, 31ss.: 157.
31, 35: 190.
32, 25.32: 196.
34, 1ss.: 177.
37, 12: 157.
37, 17: 172.
39, 7: 210.

Éxodo

5, 1ss.: 118.
9, 29: 178.
12, 22: 176.
16, 3: 191.
16, 14ss.: 200.
16-17: 105.
23, 13: 154.
24, 18: 106.
25, 31ss.: 141.
27, 1ss.: 182.
28, 4: 193.
29, 17: 194.
32, 31: 194.
33, 11: 177.
34, 1ss.: 106.

Levítico

8, 29: 194.
9, 14: 194.
11, 20: 107.
11, 27: 110.
14, 2-9: 170.
14, 8: 170.
15, 25: 223.
15, 31: 178.
19, 23: 149.

Números

11, 3: 105.
12: 194.

Deuteronomio

8, 3: 106.
8, 4: 105.
10, 1-2: 106.
14, 23ss.: 202.
17, 12: 167.
18, 18: 154.
23, 14: 94.
25, 11-12: 188.
27, 15: 158.

Josué
1, 1: 154.
22, 1ss.: 104.

Jueces
7, 16: 199.
7, 17: 135.
9, 8ss.: 139.
9, 15: 139.
9, 48: 135.
15, 4: 161.

1 Samuel
2, 12 ss.: 131.
11, 2: 110.

2 Samuel
4, 1-7: 111.

1 Reyes
1, 17: 154.
5, 1ss.: 120.
13, 4: 119.
17, 1ss.: 105.
18, 18: 118.
18, 42: 200.
19, 8: 106.
19, 19-21: 169.
21, 1-16: 104.

2 Reyes
1, 2: 183.
2, 7 ss.: 154.
3, 11: 154.
3, 14: 118.
4, 8 ss.: 117.
6, 5: 146, 147.
25, 12: 198.

1 Crónicas
22, 8: 165.
29, 11-12: 102.

Esdras
3, 1-13: 199.

Job
1, 5: 132.
8, 11-12: 182.
39, 5-8: 202.
41, 5: 143.

Salmos
22 (21), 26: 225.
34 (33), 3: 225.
39 (38), 7: 146.
79 (78), 1: 126.
101 (100), 3-4: 185.
107 (106), 10: 191.
137 (136), 9: 182.

Proverbios
6, 18: 103.
21, 28: 167.
23, 33: 184.
23, 34: 184.
23, 35: 185.
25, 12: 167.
25, 17: 108.
27, 13: 211.

Eclesiastés
6, 7: 113.
10, 9-10: 145.

Cantar de los Cantares
1, 5: 126.
2, 2: 212.

Sabiduría
19, 9 ss.: 105.

Eclesiástico
5, 11: 113.
18, 13: 126.
47, 21: 196.

Isaías
2, 4: 147, 149.
9, 14: 160.
11, 1: 159.
14, 22: 181.
51, 16: 154.
52, 4: 159.

Jeremías
1, 9: 154.
6, 25: 176.
9, 20: 174.
35, 6-7: 77.
52, 14: 198.

Lamentaciones
4, 5: 107.
4, 19: 103.

Ezequiel
1, 7: 109.
4, 1: 154.
4, 3: 155.
13, 18-19: 152.
33, 1-8: 155.
34, 5.8.12: 126.

Daniel
14, 23ss.: 202.

Oseas
11, 5: 159.

Amós
2, 16: 209.

Ageo
1, 6.9: 105.

Zacarías
11, 17: 135.

Mateo
3, 4ss.: 200.
3, 4-6: 125.
4, 4: 106.
4, 9: 220.
5, 21-26: 101.
5, 25: 88.
5, 39-42: 83.
5, 40: 101.
5, 45: 200.
6, 25-34: 101.
6, 26: 88.
6, 28: 115.
6, 28-29: 212.
6, 33: 88.
7, 15: 93.
10, 8: 97.
10, 37: 173.
12, 34: 146.
13, 7: 180.
13, 46: 126.
16, 24: 97.
18, 6-9: 97.
19, 21: 81, 83, 170.
21, 3: 202.
23, 8: 153.
23, 15: 131.
23, 27: 93.
25, 1-13: 220.
26, 41: 108.

Marcos
14, 38: 108.

Lucas
1, 70: 154.
2, 49: 173.
6, 24: 102.
8, 7: 180.
8, 14: 97.
9, 2: 97.
9, 62: 86.
10, 4: 88.
10, 7: 89.
10, 9: 97.
10, 19: 160.
11, 42-44: 102.
12, 22: 101.
12, 27-28: 115.

Juan
10, 2.11.14: 126.
15, 14: 108.

Hechos de los Apóstoles
1, 1: 135.
4, 32-34: 83.
4, 32-35: 84.
4, 34: 82.
5, 1 ss.: 168.
19, 12: 118.
20, 24: 80.
20, 34: 135.

Romanos
1, 22-24: 83.

1 Corintios
6, 7: 101.
6, 17: 103.
9, 24: 77.
10, 33: 97.

2 Corintios
2, 11: 143.
4, 6: 79.

Gálatas
2, 18: 169.
4, 3: 204.
4, 26: 199.

Efesios
4, 14: 204.
5, 3: 103.

Filipenses
3, 13: 130.
3, 14: 77.
3, 19-20: 101.

1 Timoteo
6, 9: 113.
6, 12: 77.

2 Timoteo
2, 4: 218.
4, 7: 77.

Filemón
10-11: 154.

Hebreos
11, 33-38: 201.
11, 37: 81.
13, 17: 153.

Santiago
1, 12: 77.

1 Pedro
5, 4: 77.

Apocalipsis
3, 12: 199.

ÍNDICE ANALÍTICO

Abandono suficiente: 172, 173.
Abel: 177.
Abimelec: 134.
Abismo: 130, 207.
Abnegación: 18, 26, 28, 31, 83, 166, 171.
Abraham: 104, 112.
Acab: 104, 118.
Acedía: 22, 98.
Acemetas: 38.
Adán: 197, 210; nuevo: 29.
Adversario: 32, 103, 164, 208, 209, 211; acechanzas del: 218.
Afanes materiales: 91.
Afecto: 171; de los parientes: 172.
Aflicción: 192, 224.
Agitación: 197.
Agricultura: 120, 121, 129, 149.
Akán, hijo de Carmí: 214.
Albiano (monje): 12, 52.
Alegoría: 43, 45.
Alegórico (uso): 42-44, 47, 51.
Alejandría: 47.
Alma: 21-23, 40, 46, 50, 80, 92, 114, 119, 155, 157, 165, 166, 174, 175, 177, 179, 189, 191, 196, 207, 220, 221, 223, 225; emparentada con las potestades celestes: 109; en paz: 199; perfecta: 212; impía: 212; libre: 212; actividades del: 109; bienes del: 98, 204; enfermedad del: 183, 184; facultad intuitiva del: 179; fuerza del: 149; impulsos del: 223; pureza del: 100; salud del: 217.
Ambición: 215.
Ambrosio (de Milán): 174.
Amerimnía (o santa indiferencia): 22, 88, 138, 209-211.
Amón de Nitria: 34.
Anachóresis (anacóresis): 21, 126.
Anacoreta: 21, 30, 121, 124, 201.
Ananías: 168.
Anastasio el Sinaíta: 69.
Ancira (ciudad): 9, 12-17, 24, 25, 29, 31, 43.
Ángel de luz: 142, 144.
Antonio Abad: 35, 38, 114, 129.
Apariencia (engañosa): 143, 162, 199; de las cosas visibles: 212; de utilidad: 190.
Apatheia (o insensibilidad graciosa): 18, 21, 22, 33, 51, 75, 85, 100, 117, 145.
Apetitos: 94, 192; desenfrenados: 37, 95, 196, 217.
Apolinar: 12, 162.
Apostasía (del ideal monástico de pobreza): 54.
Apóstoles: 20, 118, 153.
Arcadio (emperador): 14, 15.
Aristóteles: 96.
Arquetipo (Cristo): 85.
Arrianismo: 15, 51.

Arte: 28, 29, 93, 167, 172; de la imitación y de la seducción: 190; de las artes: 129; artes: 89.
Artista: 166, 167.
Ascesis: 16, 20, 29, 76, (identificada con la piedad): 31, (como liberación): 32, (como práctica virtuosa): 23, 76; cristiana: 18; deportiva: 28; gnóstica: 30; perfecta: 30.
Asceta (Nilo): 17, 19, 24, 41, 58, 169.
Asiria: 159, 186.
Asirios: 45, 159, 185.
Asuntos terrenos: 107, 204; mundanos: 188, 190.
Atanasio: 16, 35.
Atleta de la castidad: 210.
Atletas (en el espíritu): 29, 221; cuerpos de los: 165.
Avaricia: 97, 103, 192, 217, 218, 220.
Ayuno: 115, 196, 198.

Babilonia: 181.
Barbarismo: 116.
Bárbaro: 219.
Basilio de Ancira: 16.
Basilio de Cesarea: 35, 37, 39, 87, 98, 114, 121, 124, 140, 171, 219, 222.
Bienes: 94, 198; abandonados: 168; celestes: 188, 205; divinos: 113; del alma: 98, 204; eternos: 205, 225; futuros: 205; inferiores: 205; materiales: 209, 223; mundanos: 188; presentes: 205, 206; superiores: 168, 205; terrenos: 97, 100, 126, 220; verdaderos: 116.
Bitinia: 17.
Boca de Dios: 154.

Cabeza de la serpiente: 160.
Carmelo (monte): 200.
Carne (naturaleza humana): 107, (cuerpo): 113.
Castidad: 206, 210, 219.
Cataonia: 17.
Cenobio: 15.
Cenobita: 38, 121, 124.
Cenobitismo: 26, 30, 38.
Certamen: 77; certámenes sagrados: 221.
Ciencia: 20, 26, 33, 44, 128, 164, 167, 168; de la virtud: 166.
Ciudades: 52, 93, 94, 123, 125, 199, 201; tumulto de las: 81, 202.
Civilización: 115.
Clemente de Alejandría: 30, 174, 192, 207.
Codicia: 88, 205, 215.
Combate (contra la carne): 30, 114, 156, (entre la virtud y el poder): 119; atlético: 165; difícil: 141; del pensamiento: 188; espiritual: 28, 128, 133, 163, 165.
Comercio: 120, 126.
Comunidad monástica: 19, 21, 84.
Conciencia (juez): 83, (examen): 30.
Conocimiento (verdadero): 79, 93; racional 110.
Consejo/s (exhortación): 88, 96.

Constantinopla: 13, 14, 16.
Contemplación (y acción): 18, 20, 29, 78, 136, 137, 145; de las realidades divinas (o filosofía superior): 20, 30, 32, 101, 138, 221, 224, 225; natural: 23, 32; don de la: 125; ojo derecho de la: 137.
Continencia: 219, 220.
Conversión: 146; palabra de la: 146; bautismo de la: 146.
Corazón: 96, (mente): 98, 112, 160, 187, 191, 205; combate del: 124; custodia del: 112; dureza de: 220; guarda del: 156, 222; pureza del: 100, 174.
Corrección: 131, 140.
Costumbre (hábito): 96, 157, 175, 188, 189, 202, 221; abandonada: 189.
Costumbres (conducta): 92, 128, 189, 191; buenas: 78; depravadas: 128; malas: 201; poco constantes: 150; diversidad de: 141; perfección de las: 78.
Creador: 202, 216.
Crisóstomo: 13, 15, 16, 19, 26, 31, 35, 49, 205.
Cristo: 24, 78, (juez): 78, (revelador): 78, (modelo): 79, (maestro): 80, 152, (amigo): 108, (despensero): 200, (Señor): 225; crucificado: 18; discípulos de: 73.
Cruz: 18, 146, 147.
Cuerpo: 21, 26, 28, 93, 95, 100, 106, 109, 117, 122, 166, 170, 176, 183, 196; cosas del: 212; ejercicio del: 221; excrementos del: 215; intereses del: 108; movimientos del: 223; necesidades del: 78, 93, 110, 114, 119, 213.

Daniel: 202.
David: 185, 225.
Demonio/s: 16, 25, 30, 103, 136, 161, 162, 183, 193, 209; desnudos: 208.
Deseo: 96, 114, 205; de ostentación: 76; de gloria: 76, 131; de lucro: 96; de placer: 191, 214; insaciable: 215, 217.
Deseos: 74, 97, 152, 191; intempestivos: 94; mundanos: 97; torpes: 176.
Desierto: 15, 53, 105, 124, 125, 172, 173, 181, 202, 203; del Jordán: 200.
Desnudez: 210, 211; don extraordinario de la: 210.
Desnudo (enemigo): 46, 208; Adán: 210; (atletas): 208, 211; (demonios): 208.
Diablo: 142, 144, 162, 208, 211, 220.
Diácrisis (discernimiento de espíritus): 25, 26, 128, 129, 183, 222.
Diadoco de Fótice: 19, 87, 192, 219.
Dina: 177.
Dinero: 192, 209.
Dionisio Areopagita: 90.
Dirección espiritual: 25, 31, 128; de las almas: 29, 141.
Discernimiento (capacidad de): 25, 140, 185, 186; de espíritus: 26, 160.

Discípulos: 17, 127, 130, 140, 142, 147, 153, 154; capaces de negarse a sí mismos: 166; indolentes: 139; negligencia de los: 155; progreso de los: 167.
Discreción: 25, 26; virtud de la: 195.
Disoluto (hombre): 76.
Dones de Dios: 200.
Dotán: 172.

Economía de Dios: 105.
Efrén: 35, 219.
Egcrateia (dominio de sí): 29, 219.
Egipto: 10, 159, 191.
Eleusa de Palestina: 10.
Elí: 131.
Elías: 37, 41, 105, 106, 118, 154, 200.
Eliseo: 18, 41, 116-118, 154, 200.
Enfermedad: 96, 122, 176, 183, 200.
Enseñanza: 128, 134, 135; prestada: 146.
Eremita: 12, 15, 24, 126, 201.
Ermitaño: 38, 52.
Errantes: 201.
Esclavitud (de lo sensible): 186; de las cosas terrenas: 202.
Esclavo/s (de los hombres): 75, 93, 186, 14, (de los placeres): 32, 74, 75.
Espíritu (alma, mente): 107; de avaricia: 208; de la maldad: 208; maligno: 27, 162.
Espíritu Santo: 23, 169.
Estabilidad: 45, 109, 149.
Estilitas: 25.
Estímulos: 217; de la fornicación: 199; del placer: 99; irracionales: 175; suprimidos: 158.
Eudoxia (emperatriz): 17.
Eulogio (monje): 56.
Eutropio: 17.
Evagrio Póntico: 32, 36, 38, 48, 54, 55, 56, 69, 70, 87, 97, 98, 100, 102, 103, 127, 132, 127, 132, 138, 143, 144, 148, 150, 156, 160, 163, 192, 197, 198, 106, 208, 222.
Exagóreusis: 26, 140.
Experiencia: 44, 128, 134, 140, 146, 164, 167; ajena: 134; de lucha: 133.
Ezequiel: 109, 152, 154, 155.

Facultad de juicio: 177; intuitiva del alma: 179; racional: 186.
Facultades (del hombre): 111; racionales: 109.
Fantasía: 157, (torpe): 177, 199, 224; fantasías: 156, 157, 159, 174, 179, 182.
Fariseos: 131.
Felicidad: 99; de los orígenes: 123.
Filón de Alejandría: 29, 177.
Filosofía: 20 (o vida monástica): 19, 73, 78, 79, 120; amor de la: 78; amor a la: 68; fin de la: 78; imagen de la: 68; madre de la: 124, 175; del alma: 33; de la abnegación: 28; profesada: 100; racional: 75; según Dios: 92; superior: 20, 80; verdadera: 51, 52, 72, 74, 79, 225.

Filósofo/s: 13, 20, 73, 74, 82, 99, 100.
Focio: 49, 56, 69.
Forma: 190; de la verdad: 190.
Fornicación: 103, 162-164.
Fuego ardiente: 130.
Fuga mundi: 15.

Galacia: 12, 13, 15.
Gedeón: 134.
Género de vida: 20, 73, 77, 85, 87, 123, 150.
Giezi: 155.
Gimnasia corporal: 221.
Gloria: 79, 92, 125, 130, 162; (esplendor): 123, 212, (premio): 219; humana: 225; terrena: 131, 134, 220; vana: 74, 84.
Gnosis: 33, 102, 137, 138.
Gólgota: 18.
Gozo: 224 .
Gracia (divina): 18, 33; de Dios: 23, 200.
Gregorio de Nacianzo: 129, 141, 223.
Gregorio de Nisa: 96, 102, 114, 151.
Gregorio el Monje: 13.
Guerra a las pasiones: 128, 133, 164, 165; invisible: 156.
Guía de combate: 133; de discípulos: 139; espiritual: 127, 142.
Gula: 164, 191, 192, 196-198.

Hábito (indumentaria): 37, 86, 92, 93, 95, 93, 115; (costumbre): 189; adquirido: 189; atlético: 210; de la virtud: 147, 158, 159, 178; de los pastores: 126; natural: 96; venerable: 86.
Hábitos (de conducta): 27, 78, 178, (indumentaria): 82.
Harán: 172.
Hausherr: 56.
Hebrón: 173.
Hesicasta: 25.
Hesiquio de Batos: 174, 181.
Hesychía (estado de paz interior): 17, 18, 20-22, 24, 88, 101, 126, 165, 175, 179, 218.
Heussi: 11, 60.
Hipóstasis de las concupiscencias: 27.
Historia (narración bíblica): 42, 43, 111, 112, 186, 187.
Homeo: 16.
Homero: 29.
Humildad: 91.

Ideal de perfección: 86; puro: 79.
Idolatría (o culto a los bienes terrenos): 54.
Ídolo: 158; ídolos: 45, 158, 189, 190, 191.
Imágenes: 155-158, 181, 182; impresas: 179; pecaminosas: 174; torpes: 142; vanas: 214.
Imaginación (potencia): 92, 148, 173, 223; mundana: 223; torpe: 157.
Imitación: 26, 51, 81, 134, 164, 206, 210.
Impasibilidad: 75, 85.
Impericia: 225.

Impulsos del alma: 223; de las pasiones: 160, 193; desenfrenados: 91; desordenados: 152, 215; irracionales: 97, 118.
Impureza: 174, 175, 191.
Inexperiencia: 139, 140, 149.
Inexperto: 129, 167.
Infancia: 204.
Infierno: 162.
Inteligencia: 112, 156, 216, 223.
Ira: 192-195.
Isidoro de Pelusio: 13, 49.
Israel: 118, 137, 155, 199.

Jacob: 45, 150, 157.
Jeremías: 107, 116, 176, 198.
Jerusalén: 45, 53, 116, 154, 199.
Jeseos (esenios): 78.
Jesús (de Navé): 154, 177.
Job: 107, 132, 143, 182.
Jonatán: 43, 110.
Joram: 118.
Jordán: 39, 53, 133, 145-147, 200.
Josafat: 118.
José: 157, 172, 209.
Josué: 133, 214.
Jotán: 138.
Juan Evangelista: 156.
Juan Bautista: 16, 20, 125, 146, 200.
Juan Casiano: 55, 90, 97, 100, 105, 114, 124, 127, 132, 141, 163, 164, 169, 171, 174, 196, 197, 206, 219.
Juan Clímaco: 22, 88, 112, 132, 140, 161, 163.
Juan Crisóstomo: 15-17, 23, 57, 93, 121, 122, 133, 150, 192.
Judá: 118.
Judas: 155.
Judea: 200.
Juicio: 214.

Lectio divina: 37.
Leoncio: 12, 52.
Ley (mosaica): 107, 188, 200, (divina): 31, 118, 196.
Lía: 150.
Liberación: 171, 187; del tumulto: 173.
Libertad: 33, 117, 202, 210; de espíritu: 14; de los hijos de Dios: 18, 68; de conciencia: 163; de las pasiones: 32; interior: 68; plena: 33; que libera: 68; verdadera: 187; educación para la: 33; palabra de la: 187.
Libre albedrío: 33.
Libre: 186; de afanes: 212; de pasiones: 74; de preocupaciones: 212; de toda solicitud: 211.
Limosna: 152.
Logismoi: 104, 148, 183.
Lot: 46, 104, 178; mujer de: 188.
Lujo: 82, 95; absurdo: 190.
Lujuria: 192, 197.

Macario (Pseudo-Macario): 96, 98, 112, 151.
Madianitas: 199.
Maestro (Jesús): 81, 152; (guía espiritual): 20, 99, 127, 140, 154, 155, 165, 167, 169, 195, 200; de virtud: 130; inexperto: 139.
Magna de Ancira (diaconisa): 13, 53.
Maná: 105, 200.

Mansedumbre: 91.
Marcelo (de Ancira): 15.
Marco el Eremita: 13, 161.
María, la Madre de Dios: 173.
Materia: 26, 28, 97, 102, 213, 215; dúctil: 166.
Materias informes: 189, 191.
Máximo el Confesor: 103, 162.
Meditatio: 36.
Memoria (facultad): 158, 173, 174, 179, 181; del corazón: 19; purificación de la: 171.
Memoria Dei: 222, 223.
Mente (facultad racional): 23, 83, 92, 98, 101, 113, 132, 142, 158, 159, 160, 175, 176, 179, 180, 196, 211, 221, 223, 224; adolescente y femenina: 177; pura: 183; que gobierna: 207; humus de la: 181.
Mesaliano: 28, 54, 114.
Metanoia: 27, 32.
Migne: 12, 59, 69, 73.
Moda: 115.
Modelo (de vida): 81, 113, 135, 142; de virtud: 153.
Moisés: 18, 46, 94, 106, 118, 154, 156, 165, 170, 176, 178, 193, 194, 200.
Monaquismo primitivo: 18, 37, 54.
Monasterio: 10, 15, 181; monasterios: 14, 25, 52, 93.
Monjes giróvagos: 16.
Muerte (física): 77, 80, 81, 104, 112, 117; (ascético-moral): 145, 174, 220.
Mundo (con sentido negativo): 80, 92, 96, 99, 124, 169, 181, 201, 218.
Muslo (miembro viril): 46, 196.
Naamán el Sirio: 39, 120.
Naboth: 104.
Najás el Ammonita: 43, 110.
Najás el Somanita: 137.
Naturaleza (poder): 23, 106, (orden): 27, (hábito): 66, (esencia): 109, 143, 171, 189, 191, 196, 204, 224, (ley, orden): 106, 110, 183, 213, 216, 217; racional: 171, 186.
Necesidad corporal: 82, 84, 93, 95, 109, 114, 115, 117, 213; del vientre: 93; física: 93; natural: 215; límites de la: 214, 215.
Necesidades corporales (materiales): 82, 108, 109, 111, 119.
Negocios (mundanos): 86, 88, 103, 109, 139, 175, 178, 201, 211; de la vida: 218.
Nepsis (vigilancia): 112, 156, 222.
Nestorio: 59.
Nicea (símbolo de fe): 16, 49.
Nicéforo Calixto: 14, 56, 59.
Nilo el Sinaíta: 11.
Nitria: 52.
Novaciano: 27.

Obediencia: 24, 26, 31, 140, 166.
Ocio: 89.
Ocozías: 183.
Onésimo: 154.
Optimismo pelagiano: 22.
Oración: 18, 23, 31, 116, 127, 170, 188.
Orígenes: 30, 58, 138, 151, 177, 181, 194.

Pablo: 77, 103, 130, 143, 154.
Paladio: 13.

Palestina: 10.

Paraíso: 210.

Parásitos: 93.

Pasión (del deseo o del dolor): 198, 213, 217, (por las cosas terrenas): 96, 103, 204, (dominio): 194; amorosa: 224; de la avaricia: 217; de la gula: 198; irascible: 193.

Pasiones: 19, 24, 32, 74, 75, 82-85, 136, 142, 148, 156, 157, 180-182, 191, 192, 197, 198, 223; contrarias: 224; corpóreas: 32, 80; enemigas: 221; malas: 202; pestíferas: 184; sojuzgadas: 156; actividades de las: 221; alimento de las: 182; combate contra las: 30, 156; esclavitud de las: 33, 75; exterminio de las: 66; fogosidad de las: 31; guerra a las: 128, 164; humor de las: 203; imágenes de las: 156; impulsos de las: 160; liberación de las: 65; libertad de las: 30, 32; lucha contra las: 132, 157; malas: 224.

Paz: 21, 85, 147, 173, 174; beneficio de la: 174.

Pecado: 32, 131, 174, 184; de Adán: 197.

Pecados capitales: 55, 131, 192, 209; manifiestos: 132.

Pectoral: 46, 193.

Pedagogía de la libertad: 32.

Pedro: 153.

Pensamiento: 222; de gula: 164; de la fornicación: 162; superior: 109; torpe: 158; viril: 177.

Pensamientos apasionados: 224; de adulto: 204; de bienes materiales: 209; de cosas terrenas: 138, 225; de dinero: 209; de la carne: 148; de luz y de fuego: 107; divinos: 27, 113, 223; (impuros): 112, 159, 161-164, 175, 183; insistentes: 179; misántropos: 223; malos: 224.

Pereza (para el bien): 93, 191.

Perfección (ideal): 16, 20, 86, (logro): 19, 21, 212, (ejercicio): 27, (llamada): 28, (aspiración): 41, 130, 173, (estado): 85, (meta): 34, 92, 150, 172; evangélica: 28; mensaje de: 205.

Perfecto (Moisés, hombre, cristiano): 26, 30, 42, 108, 193-195, 197.

Piedad (ascesis): 221, (prudencia): 178; falsa: 91.

Piedra de tropiezo: 97; de escándalo: 145.

Placer: 91, 99, 147, 160, 164, 192, 197, 210, 215, 224; de alimentos: 94; de la cópula: 210; de las cosas presentes: 214; de los sentidos: 194; voluptuoso: 94; amantes del: 193; deseos de: 152.

Placeres: 74, 110, 152, 221; animales: 196; de la carne: 199; de la vida: 100, 214; del vientre: 217; lujuriosos: 196; sexuales: 217; venéreos: 197, 217; amor a los: 191; causa de los: 194; estímulos de los: 194.

Platón: 96.

Platón de Ancira: 12.
Pobreza (evangélica): 53, 54, 83, 114, 206, 210, 217; voluntaria: 53, 205.
Poimén: 34, 87.
Ponto: 17.
Posesiones (materiales): 98, 100, 101, 104, 168, 170, 206, 207, 213, 217, 220.
Potencias angélicas: 20; espirituales: 29; incorpóreas: 85, 117; malignas: 30.
Potestades santas: 109; celestes: 109, 225.
Preceptores: 95; de los vicios: 99.
Premios: 76, 78; de la victoria: 103.
Preocupación (por las cosas terrenas): 22, 88, 98, 208.
Principiantes: 221.
Proclo: 13, 59.
Procopio de Gaza: 58.
Profecía: 26.
Profesión (monástica, religiosa, de vida filosófica): 78, 90, 91, 97, 99, 101, 122, 169, 205.
Proficiente: 194, 195, 197.
Progreso (espiritual): 204.
Promesa (divina): 89.
Propedéutica: 28.
Protoplasto (Adán): 210.
Providencia (divina): 17, 115, 121, 122; del Señor: 107.

Quietud: 21, 22, 87, 173, 180.
Qumrán: 19.

Racán: 111.
Raquel: 150.
Razón (facultad): 172, 184, 189, 193, 206, 214; juicio de la: 188.
Recompensa: 77, 151, (de los bienes eternos): 225.
Regla (monástica): 31, 36, 38, 39, 92, 127.
Reino de los cielos: 86, 88.
Religión: 91, 150.
Renuncia: 97, 206; a la familia: 170; a los bienes terrenos: 170.
Retribución: 183, 184; universal: 225.
Ricos: 84, 93, 119, 125, 170.
Rigorismo novaciano: 26.
Riquezas: 83, 98, 99, 101, 125, 206, 208, 219, 220.

Sabelianismo: 15.
Sabiduría: 20, 73, 79, 122.
Saciedad: 213.
Salomón: 113, 184, 212.
Salud (física): 96, 220; del alma: 217.
Salvación: 80, 122, 153, 168.
Salvador: 101, 108.
Sansón: 161, 163.
Santidad: 23, 117.
Santo: 15, 154, 202.
Santos: 27, 80, 119, 153, 169, 199, 201, 225; ideales: 123.
Sarepta (viuda de): 106.
Satanás: 32, 143.
Señor: 88, 97, 101, 118, 220, 225.
Sentido espiritual: 203; literal: 47, 51.

Sentidos (potencias): 111, 112, 113, 158, 172-174, 180, 182, 185-187, 223, 224; despensas de los: 173, 181; guerra de los: 186; placer de los: 194.
Serpiente: 43, 110, 137, 161.
Servidumbre: 187.
Silencio: 76, 87.
Simmaco: 19, 47.
Simples (personas): 91, 97, 111.
Simplicidad: 110, 115.
Sinaí: 10, 11, 12, 14.
Siquem: 45, 157, 158.
Siquemitas: 138.
Sodoma: 186.
Sodomitas: 185.
Soledad (monástica): 21, 25, 95, 124, 126, 175, 178, 181, 218; interior: 19, 24.
Solicitud: humana: 89, 105, 121, 209; de la mente: 211; por el Señor: 88.
Solicitudes: continuas: 181; corporales: 225; inútiles: 98, 122, 212; mundanas: 113, 212; terrenas: 113.
Sóstenes: 16.
Suárez: 69, 73.
Sunamita: 116.
Superfluo: 216.
Suplicios: 155.

Técnica: 168, 190, 199; del experto: 168.
Temor de Dios: 207.
Templo: 154, 165, 182, 183.
Tensión espiritual: 196; mental: 176; rectilínea hacia la virtud: 188.
Teodosio (emperador): 10.
Teódulo (hijo de Nilo): 10, 11.
Teófilo de Alejandría: 16, 17.
Teología: 23, 102.
Tierra: 89, 105, 109, 121, 126, 129, 149, 180, 211; de promisión: 149.
Tillemont: 60.
Tormentos del juicio futuro: 183.
Trabajo: 29, 31, 54, 83, 89, 114, 120.
Tranquilidad (estado): 18, 21, 138, 175.
Tránsfugas de la vida solitaria: 95.
Tristeza: 19, 224.

Unión con Dios: 20, 21, 22, 51; con Cristo: 22; mística: 19.
Untado: 211.
Utilidad (espiritual): 139, 190, 221; (interés): 162.

Vanagloria: 32, 131, 132, 162, 163.
Vanidad: 191, 214; de las cosas presentes: 213.
Verdad: 169, 190, 191; de los hechos: 225; forma de la: 190.
Vicio: 95, 104, 159, 199.
Vicios: 99, 189, 197, 221; capitales: 208.
Vida: 80, 81, 97, 107, 117, 201, 207, 210, 213. 214; ascética: 150, 181, 198; carnal: 119; cenobítica: 14, 24; ciudadana: 15, 123; comunitaria: 24; corporal: 200; cristiana: 15; del impío: 212; de los santos: 169;

de piedad: 130, 151, 221; eremítica: 15, 25; espiritual: 23, 32; eterna: 207; filosófica: 27, 99, 223; futura: 104; imperturbable: 17; inefable: 203; más deseable: 94; material: 215; modelo de: 142; monástica: 19, 38, 39, 40, 52, 81, 93, 94, 95, 127, 130; pacífica: 176; pasional: 44, 134; perfecta del monje: 162; perfecta según Dios: 170; presente: 85, 205, 207; religiosa: 147; serena y feliz: 91; solitaria: 18, 81; superior: 207; terrena: 117; tranquila: 125, 126; unitaria: 20; virtuosa: 91, 116, 120, 196.
Vientre: 192-198.
Vigilancia (ascesis): 27, 44, 156, 222.
Vínculos: 202, 211; familiares: 173.
Vírgenes (necias): 31, 220.
Virginidad: 219, 220.
Virtud: 20, 29, 30, 31, 40, 86, 92, 94, 96, 103, 106, 116-119, 125, 126, 128, 142, 150, 154, 178, 199, 201, 202; adquirida: 189; apóstolica: 82; de la audacia: 118; práctica: 221; perfecta: 93; ansia de: 96, 125; belleza de la: 153; celo de la: 223; ciencia de la: 166; cima de la: 151; hábito de la: 147, 158, 159, 178; impedimento para la: 213; modelo de: 153; nivel de: 153; progreso en la: 167, 194; pureza de la: 225.
Virtudes: 25, 197-199; ciudadela de las: 198; práctica de las: 84, 195; de los santos: 202.
Vocación (monástica): 38, 164; celeste: 164.
Voluptuosidad (madre de la): 191.

Yebute: 43, 111.
Yonadab: 77.

ÍNDICE GENERAL

SIGLAS Y ABREVIATURAS 7
INTRODUCCIÓN 9
I. VIDA Y ÉPOCA DE NILO DE ANCIRA 9
II. NILO, MAESTRO DE VIDA ESPIRITUAL 17
III. NILO, INTÉRPRETE DE LA BIBLIA 34
IV. SÍNTESIS DE SUS OBRAS 47
1. Cartas 49
2. Tratados 52
3. Obras espurias 55
4. Obras perdidas 57
V. EL TRATADO ASCÉTICO 59
1. Contenido 59
2. Texto 69
VI. INFLUENCIA NILANA 69

Nilo de Ancira
TRATADO ASCÉTICO

1. No hay verdadera filosofía sin libertad interior 73
2. La práctica ascética que ignora el premio es una locura 75
3. Sin Cristo la ascesis se vuelve vana 77
4. Cristo y los apóstoles, modelos de vida filosófica ... 79
5. La ejemplar igualdad y la no menos ejemplar desigualdad 83
6. La degradación de la ascesis primera 85
7. Sólo sombras de la vida ascética de antaño 89

8. Como sepulcros blanqueados 92
9. El descrédito de la vida monástica, obra de tránsfugas convertidos en parásitos 94
10. La inútil corrección y el escándalo de los que retornan a la vida pasada 96
11. ¡No seamos piedra de tropiezo! 97
12. El pesado yugo de las preocupaciones terrenas 100
13. La virtud supera a la naturaleza 103
14. La oración de los amigos del Señor 106
15. El simbolismo de las piernas y los pies 108
16. La vigilancia confiada del monje 111
17. La virtud, promotora de caridad 116
18. El poder de la virtud 117
19. Dios hace fecundo el trabajo del hombre 119
20. La ganancia de la vida monástica 122
21. La difícil tarea de la dirección espiritual 125
22. El arte de las artes 129
23. Pedagogía farisaica 131
24. Pedagogía de Josué 133
25. Primero hacer, después enseñar 134
26. La serpiente y la zarza 137
27. El éxito o el fracaso del consorcio «maestro-discípulos» 139
28. El maestro sobre el candelabro 141
29. Los ardides de Leviatán 143
30. Palo y hierro, cruz y bautismo 145
31. Espadas y lanzas, no azadones y podaderas 147
32. Siete años para Raquel 149
33. Como aurigas que se han desentendido de las riendas 151
34. Cristo, el verdadero maestro 152
35. El magisterio de los santos 153
36. Las advertencias del centinela 154
37. La pelea contra las pasiones 156
38. Hay que enterrar y no simplemente esconder los ídolos 157
39. Hay que aplastar la cabeza de la serpiente 159
40. Es preciso unir los extremos 162
41. Como materia dúctil en manos del artista 164

42. La obediencia del discípulo 167
43. La radicalidad de la respuesta 168
44. El abandono suficiente 171
45. La renuncia a la misma familia 172
46. La recaída de los convalecientes 175
47. La temeridad es mala consejera 177
48. Como ríos en crecida 179
49. El exterminio de las pasiones desde su lactancia ... 180
50. Las celosías del alma 182
51. El tributo de lo sensible 184
52. La rebelión de la razón 186
53. La mujer de Lot, paradigma de desobedientes 187
54. La fuerza de la costumbre, segunda naturaleza 189
55. Los asientos del alma 190
56. La supresión de la ira y el dominio sobre la pasión 193
57. La grasa del vientre y la tensión del espíritu 195
58. Los efectos destructores de la gula 197
59. Las tiendas de Madián y las murallas de Jerusalén 199
60. La huida de los santos al desierto 199
61. La *fuga mundi* de los santos del desierto 201
62. El asno liberado en el desierto de las pasiones 202
63. ¡Dejemos ya los juegos de infancia! 204
64. Pobres para evitar el naufragio; desnudos para la lucha 206
65. La desnudez exigida al atleta 208
66. La unción que hace libres 211
67. El lirio en medio de las espinas 212
68. La necesidad es la medida del tener 213
69. La razón, medida de la necesidad 214
70. El imperceptible tránsito hacia lo superfluo 215
71. El deber de vivir según la naturaleza 216
72. La caída de los victoriosos 217
73. La avaricia, causa de ruina para la virginidad 220
74. El alma menstruada 221
75. La fuerza del amor a la verdadera filosofía 224

ÍNDICE BÍBLICO 229
ÍNDICE ANALÍTICO 233

Editorial Ciudad Nueva

BIBLIOTECA DE PATRÍSTICA

1 - **Orígenes,** COMENTARIO AL CANTAR DE LOS CANTARES, 2ª Ed., 326 págs.

2 - **Gregorio Nacianceno,** HOMILÍAS SOBRE LA NATIVIDAD, 2ª Ed., 154 págs.

3 - **Juan Crisóstomo,** LAS CATEQUESIS BAUTISMALES, 218 págs.

4 - **Gregorio Nacianceno,** LA PASIÓN DE CRISTO, 162 págs.

5 - **San Jerónimo,** COMENTARIO AL EVANGELIO DE SAN MARCOS, 108 págs.

6 - **Atanasio,** LA ENCARNACIÓN DEL VERBO, 118 págs.

7 - **Máximo el Confesor,** MEDITACIONES SOBRE LA AGONÍA DE JESÚS, 100 págs.

8 - **Epifanio el Monje,** VIDA DE MARÍA, 148 págs.

9 - **Gregorio de Nisa,** LA GRAN CATEQUESIS, 140 págs.

10 - **Gregorio Taumaturgo,** ELOGIO DEL MAESTRO CRISTIANO, 166 págs.

11 - **Cirilo de Jerusalén,** EL ESPÍRITU SANTO, 2ª Ed., 108 págs.

12 - **Cipriano,** LA UNIDAD DE LA IGLESIA,
144 págs.

13 - **Germán de Constantinopla,** HOMILÍAS MARIOLÓGICAS,
196 págs.

14 - **Cirilo de Alejandría,** ¿POR QUÉ CRISTO ES UNO?,
138 págs.

15 - **Juan Crisóstomo,** HOMILÍAS SOBRE EL EVANGELIO DE SAN JUAN,
354 págs.

16 - **Nicetas de Remesiana,** CATECUMENADO DE ADULTOS,
148 págs.

17 - **Orígenes,** HOMILÍAS SOBRE EL ÉXODO,
228 págs.

18 - **Gregorio de Nisa,** SOBRE LA VOCACIÓN CRISTIANA,
132 págs.

19 - **Atanasio,** CONTRA LOS PAGANOS,
128 págs.

20 - **Hilario de Poitiers,** TRATADO DE LOS MISTERIOS,
122 págs.

21- **Ambrosio,** LA PENITENCIA,
140 págs.

22- **Gregorio Magno,** LA REGLA PASTORAL,
420 págs.

23- **Gregorio de Nisa,** SOBRE LA VIDA DE MOISÉS,
252 págs.

Biblioteca de Patrística

Los Padres siguen constituyendo hoy en día un punto de referencia indispensable para la vida cristiana.

Testigos profundos y autorizados de la más inmediata tradición apostólica, partícipes directos de la vida de las comunidades cristianas, se destaca en ellos una riquísima temática pastoral, un desarrollo del dogma iluminado por un carisma especial, una comprensión de las Escrituras que tiene como guía al Espíritu. La penetración del mensaje cristiano en el ambiente socio-cultural de su época, al imponer el examen de varios problemas a cual más delicado, lleva a los Padres a indicar soluciones que se revelan extraordinariamente actuales para nosotros.

De aquí el «retorno a los Padres» mediante una iniciativa editorial que trata de detectar las exigencias más vivas y a veces también más dolorosas en las que se debate la comunidad cristiana de nuestro tiempo, para esclarecerla a la luz de los enfoques y de las soluciones que los Padres proporcionan a sus comunidades. Esto puede ser además una garantía de certezas en un momento en que formas de pluralismo mal entendido pueden ocasionar dudas e incertidumbres a la hora de afrontar problemas vitales.

La colección, preparada por la Editorial Ciudad Nueva con el asesoramiento de importantes patrólogos españoles, está siendo realizada por profesores competentes y especializados en cada una de las obras, que traducen en prosa llana y moderna la espontaneidad con que escribían los Padres.